

LA VOZ
Y EL
FENOMENO



JACQUES
DERRIDA

PRE-TEXTOS

JACQUES DERRIDA

LA VOZ
Y EL
FENOMENO

*Introducción al problema del signo
en la fenomenología de Husserl*

PRE-TEXTOS

La reproducción total o parcial de este libro, no autorizada por los editores, viola derechos reservados. Cualquier utilización debe ser previamente solicitada.

Titulo de la edición original en lengua francesa:

*La voix et le phénomène (Introduction au
problème du signe dans la phénoménologie
de Husserl)*

© PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE, Paris, 1967

Traducción y prólogo de Francisco Peñalver

Diseño cubierta: Manuel Ramírez

© de la presente edición,

PRE-TEXTOS, 1985

Luis Santángel, 10

46005 Valencia

IMPRESO EN ESPAÑA / PRINTED IN SPAIN

ISBN: 84-85081-69-2

DEPÓSITO LEGAL: V. 1.645 - 1985

ARTES GRÁFICAS SOLER, S. A. - LA OLIVERETA, 28 - 46018 VALENCIA - 1985

JACQUES DERRIDA:
LA CLAUSURA DEL SABER

por
PATRICIO PEÑALVER

El peligro absoluto, o invitación al laberinto

¿Será, habrá sido ya la obra de Jacques Derrida el documento principal y el texto más activamente receptivo de un acontecimiento, capaz de marcar en la historia de la filosofía una discontinuidad y un giro, una *interrupción* de la tradición y un *paso* imprevisible más allá de ésta? ¿Habrá producido en la historia del pensamiento una intervención parangonable a la del criticismo kantiano frente a la metafísica «dogmática», condenada desde entonces a ser pre-crítica? ¿No da a pensar, con una lucidez y una osadía incomparables, el *quiasma entre la clausura del saber absoluto y la inquietud inaugural ante lo inaudito*, que marca nuestra época, todo el mundo lo barrunta, «apocalíptica»? Pregunta excesiva —se reaccionará inmediatamente—, exagerada, o acaso abuso retórico, para subrayar de manera «obviamente» desmesurada lo que se llama tranquilizadamente la «relevancia» de un nombre, sin duda notable, de la «última filosofía francesa».¹ Y sin embargo, más o menos en tales términos «excesivos», aquella pregunta ha creído poder hacerse, y por cierto no por parte de algún fanático de la desconstrucción, por algún discípulo obcecado: «¿Corta la obra de Derrida el desarrollo del pensamiento occidental por una línea de demarcación, semejante al kantismo que separa la

¹ Discutible clasificación, ésta, no obstante, y en sus tres términos: ¿No son instancias decisivas en esta obra las de Nietzsche, Freud y Heidegger, registradas además en explícita ruptura con los esquemas dominantes de apro-

filosofía dogmática del criticismo? ¿Estamos de nuevo al final de una ingenuidad, de un dogmatismo insospechado que dormitaba en el fondo de lo que tomábamos por espíritu crítico? Se lo puede uno preguntar».²

Hay que señalar inmediatamente la inadecuación de aquel posible acontecimiento en el pensamiento, con la forma finalmente tradicional de la pregunta —lanzada aquí para movilizar esta nota—, con toda su presuposición de nociones como autor, obra, historia de la filosofía, continuidad y discontinuidad... Precisamente la efectividad de la operación que tiene lugar en los textos de Derrida —por otra parte, cada vez más heterogéneos, inclasificables, rozando, y desafiando, la ilegibilidad— se mide por la violenta, si bien cuidadosa, sacudida a que somete las categorías con que el logocentrismo crece poder domesticar su propia historia. La operación implicada en la desconstrucción de tal edificio teórico sistemático, en la afirmación de la diferencia irreducible a la totalidad, en la diseminación irreversible de significaciones, debe haber roto o debe estar en curso de romper —de forzar, distorsionar, desplazar— aquellos conceptos: pone en escena, efectivamente, la irreducibilidad del trabajo que trama un texto a la sustantividad de la «obra»; marca o remarca la diferencia entre la tradición histórica, aparentemente segura, del sentido, y el encadenamiento incierto de los signos, entre la homogeneidad del discurso que una consciencia cree poder querer-decir y la heterogeneidad del texto que se escribe y se inscribe en un campo de fuerzas incontrolables por el «sujeto». En el límite, es el concepto mismo de corpus textual, el proyecto (aparentemente incuestionable en la filología científica) de la delimitación entre el corpus de la obra «inmortal» y el cuerpo del viviente mortal llamado su autor, lo que viene aquí a ser «solicitado», en el sentido latino arcaico, que Derrida evoca a veces, de lo que se hace temblar en su

piación de éstos en el pensamiento francés actual?; por otra parte, no es posible la adscripción simple de esta producción al género filosofía; en fin... Jacques Derrida procede de Argelia, y juega en ocasiones, con cierta ironía, con su carácter de extranjero en la metrópoli.

² E. LEVINAS: «Tout autrement», en *L'Arc*, núm. 54, pág. 33.

totalidad. Frente a la oposición, recíproca, y así cómplice, entre las lecturas inmanentistas de los sistemas filosóficos y las lecturas empírico-genéticas externas, a lo que habría que atender es a la *dynamis* del borde entre la vida y la obra, al «poder virtual y móvil» de ese borde, que no puede ser entonces una línea indivisible entre «el cierre» de los filosofemas y «la vida de un autor identificable bajo su nombre»: «Este borde (este bordeamiento) divisible atraviesa los dos «cuerpos», el corpus y el cuerpo, según leyes que solamente empezamos a entrever».³

Así pues, entre la vida del autor y el conjunto de su obra tendría lugar un juego de relaciones, para el que el esquema inmanencia-exterioridad resultaría completamente ineficaz. Derrida ha radicalizado últimamente, por otra parte, el alcance de este motivo sobre el estatuto del autor y la obra, en el curso de una exploración de la intriga que implica el nombre propio y la no-simplicidad de la operación de firmar; sobre todo, y de una manera muy explícita, a partir de *Glas* (1974);⁴ pero, en rigor, el cuestionamiento general de los presupuestos y de las evidencias de la «historia de la filosofía» trabajaba ya muy expresamente, y en cualquier caso, muy efectivamente, en lo que *De la gramatología* (1967) llamaba una «lectura crítica», ejercida con un poder notable de dislocación del semantismo clásico de las lecturas dominantes, tanto en el ensayo incluido allí sobre Rousseau, como en los que forman *La escritura y la diferencia* (1967), *La diseminación* (1972) y *Márgenes* (1972). Y desde luego, en *La voz y el fenómeno* (1967), sobre cuyo

³ *L'oreille de l'autre*, textes et débats avec J. Derrida, Montreal, 1982, págs. 16-17.

⁴ Anunciado de manera todavía teórica y polémica en «Signature, événement, contexte», en *Marges*, París, 1972, el tema o la «cripta» del nombre propio enterrado y de la firma que cree poder cerrar un texto, obsesiona, además de *Glas*, especialmente *Fors*, que precede a *Le verbiage de l'homme aux loups* de N. Abraham y M. Torok, París, 1976; también, los «Envois» de *La carte postale*, París, 1980, «Signoponge» in *Digraphe*, núm. 8, pág. 17 (1976), y «Nietzsche, políticas del nombre propio», en *La Filosofía como institución*, Barcelona, 1984, Granica.

lugar privilegiado en la gestación del texto derridiano⁵ quisiéramos saber sugerir algún principio de justificación.

La duda crítica o autocrítica, la percepción en cierto modo paralizante de una contradicción en la tentativa de «situar», como se suele decir, a Derrida, mediante esquemas y categorías deudores de lo que él mismo precisamente ha hecho, cuidadosamente, pedazos, se prolonga, más bien se agudiza, si se acomete más directamente lo que parece pedir una «introducción», la presentación anticipatoria y sintética de la problemática del autor, la exposición de la génesis y estructura de una cierta conceptualidad. El caso es que un «Derrida, según el orden de las razones» —por usar la ironía de Sarah Kofman—, esto es, según una linealidad evolutiva o una arquitectura sistemática, no podría ser sino una parodia —peligrosa—, o una tontería —no siempre inocente, de todas formas, si se atiende a los efectos de reapropiación, asimilación y aplanamiento de todo esfuerzo «original» cuando se lo somete a una «explicación» que lo haga transmisible—. «Los textos —dice por su parte Kofman— son injertados unos sobre otros, se hacen eco, sin que sea posible encontrar un primer texto, un primer germen que llevaría en potencia todos los demás. Una historia lineal se sustituye por una historia laberíntica, sin hilo de Ariadna simple».⁶

Reténganse, pues, todas estas cautelas ante el *riesgo regresivo* de toda «presentación» de Derrida que pretenda traducir fácilmente en un código clásico lo que él da a pensar —esto es, un «quebradero de cabeza», algo en principio impresentable, irrecibible, peligroso, incluso *monstruoso*.⁷ Anótense las con-

⁵ «Es el ensayo que más estimo», dice Derrida a propósito de él en la entrevista con H. Ronse, fechada en 1967, *Posiciones*, Pre-Textos, Valencia, 1977, pág. 10. R. Laporte llega a decir de esta «pequeña obra», con cierta inercia sonámbula en el léxico, que «de derecho», «toda la empresa de Derrida reposa sobre ella», «Une double strategie», in *Ecarts*, Quatre essais a propos de J. Derrida, París, 1973, pág. 215. Pero las nociones de reposo, base o fundamento, parecen aquí fuera de lugar.

⁶ S. KOFMAN: «Un philosophe “unheimlich”», en *Lectures de Derrida*, París, 1984, pág. 32.

⁷ «El porvenir sólo puede anticiparse bajo la forma del peligro absoluto.

diciones de imposibilidad de algo así como una teoría general de la desconstrucción,⁸ la imposibilidad de remitir esa operación a tal organización tética, temática, semántica, a un querer-decir controlable por el saber: tras las dos primeras páginas de la amplia y compleja travesía que es «La farmacia de Platón», Derrida juega con este desfase entre la nuclearidad, aparentemente sintetizable brevemente, de lo que aparentemente se quiere decir, y la extensión y la paciencia largas que exige escribirlo.⁹ Inténtese tomar en serio, como algo más que metáfora controlable o sentido figurado, que *abrir la legibilidad* de los textos de Derrida es *entrar en un laberinto*, en el que Derrida, por otra parte, hace entrar, a su vez, todo lo que toca. Memorable ya aquí, en este sentido, la última página de *La voz y el fenómeno*, que con tanta fuerza hace resonar el eco de la voz fenomenológica —la voz de la consciencia, la voz que es la consciencia, finalmente— a través de los pasadizos del laberinto, tras la elevación ilusa al sol de la presencia, tras la vía de Icaro, que habrá sido, tras su lectura, la de Husserl (V. F., pág. 167). Al proponer «timpanizar el autismo filosófico», al hacer repercutir los martillazos de ciertas cuestiones en la «membrana del tímpano» que debería separar la filosofía de sus márgenes, no puede no producirse esa enfermedad del oído

Rompe absolutamente con la normalidad constituida, y por lo tanto, no puede anunciarse, *presentarse*, sino bajo el aspecto de la monstruosidad», *De la gramatología*, Buenos Aires, 1971, Siglo XXI, pág. 10.

⁸ Tal es, quizás, el motivo crítico que articula «Hors livre (prefaces)», e.e., un ensayo, a título de «prefacios», sobre las condiciones de imposibilidad de la anticipación y la recapitulación típicas del prefacio. Cf. *La diseminación*, Fundamentos, Madrid, 1975, pág. 12. Motivo crítico subrayable si se recuerda el «desfallecimiento» que representa hablar, a propósito de la desconstrucción, de una «estrategia general», *Posiciones*, pág. 54.

⁹ «Muy aproximadamente, hemos dicho ya todo lo que *queríamos decir*. Nuestro léxico en todo caso no se halla muy lejos de estar agotado. Con algún suplemento, nuestras preguntas no tendrán ya que nombrar más que la textura del texto, la lectura y la escritura, el dominio y el juego, las paradojas de la suplementariedad, así como las relaciones gráficas de lo vivo y lo muerto (...) Puesto que ya hemos dicho todo, habría que tolerar que continuemos un poco más. Si nos extendemos por la fuerza del juego. Si pues *escribimos un poco*», *La diseminación*, p. 95.

bien conocida, el «vértigo laberíntico»: desde el «Tympan» que abre *Marges*, se confirma que en el fonema como «fenómeno del laberinto», *La voz y el fenómeno* había introducido ya la cuestión de la escritura, lo inaudible y lo inaudito, «desde su exergo, y muy cerca de su falsa salida». ¹⁰ El fenómeno del laberinto envuelve también el fondo de la farmacia, «al abrigo del sol», al que Platón se habría retirado para examinar la droga o el pharmakon que es la escritura, según el juicio que de ella hace Thamus en el *Fedro*, y donde aquél murmura algunas fórmulas: «El espacio cerrado de la farmacia amplifica desmesuradamente la resonancia del monólogo. El habla entre las paredes choca con las rinconeras, se desprenden palabras, fragmentos de frases se separan, circulan miembros desarticulados entre los pasillos, se fijan la duración de un trayecto, se traducen, se rearticulan, se repercuten, se contradicen, forman historias, vuelven como respuestas, organizan sus intercambios, se protegen, instituyen un comercio interior, se toman por un diálogo. Lleno de sentido. Toda una historia. Toda la filosofía». ¹¹

La tarea de leer y el «parergon»

Se habrá notado que para entrar en este laberinto (como para salir de él), ningún hilo simple, indivisible o continuo, puede ayudarnos, más bien nos extraviaría más. Ninguna seguridad (a propósito de la que volveremos de nuevo, en relación con *La voz y el fenómeno*), ninguna *decidibilidad* ¹² orienta la

¹⁰ *Marges*, pág. XIII.

¹¹ *La diseminación*, pág. 258.

¹² Cabe llamar, «por analogía», indecidibles, a un cierto número de marcas, de unidades de simulacro, «que no se dejan ya comprender en la oposición filosófica (binaria) y que no obstante la habitan, la resisten, la desorganizan», como por ejemplo, el farmakon, el suplemento, el himen, el grama, el espaciamento, o la merma (*entame*), *Posiciones*, págs. 56-57. En un primer trabajo sobre Husserl, al que volveremos más adelante, la Introducción a su traducción del *Origen de la geometría*, Derrida se había interesado ya por el descubrimiento del lógico Gödel de la posibilidad de proposi-

errancia que Derrida se exige y exige, a propósito de lo que escribe como a propósito de lo que da a leer. Pero esto no significa que sea indiferente cualquier paso a través de lo inseguro, que pueda decirse más o menos cualquier cosa, por ejemplo, sobre la construcción de la tradición filosófica y sobre su clausura. Precisamente la instancia de la *responsabilidad* en las relaciones con el lenguaje —a pesar de alguna apariencia en contra— se acusa más gravemente en el texto de Derrida que en el discurso clásico, logocéntrico, metafísico en el sentido simple. El recurso, por más que siempre tentativo, a una cierta justificación de lo que hace el que propone esta lectura, en el curso mismo de su movimiento,¹³ no puede anularse, sin más, en nombre de una irresponsable «creatividad» abierta. Lo paradójico es que esta responsabilidad, llevada al extremo, implica una renuncia al control consciente de lo que se dice, de lo que se hace al decir: «este texto —dice Derrida refiriéndose directamente a *Glas*, pero podría tenerse a la vista toda su obra— no puede *interesar* más que si, más allá de todas las astucias, de todos los cálculos inatacables, se está seguro de que en un cierto punto yo no sé lo que hago, no veo ya lo que me concierne».¹⁴ Quedan, pues, ya que no el imposible hilo continuo e indivisible, al menos pedazos de hilo, que cabe incluso intentar atar o anudar por sus extremos: en su don monumental a E. Levinas, «En ce moment même dans cet ouvrage me voici», Derrida interroga el tema del desgarramiento y la interrupción del discurso, o su *diacronía*, la metáfora de la discontinuidad del hilo del decir, y de los nudos en que se reanuda, en el cuadro de un «diálogo», que no podemos seguir aquí, con la tentativa levinasiana de pensar de otra manera que ontológicamente, «autrement qu'être», más allá de la esencia, tentativa a la

ciones «indecidibles», y en cómo podía afectar al ideal husserliano de un sistema axiomático «saturado»; si bien, ahí, la indecibilidad se ve todavía como dominada por el telos de la decidibilidad; Cf. Introducción al *Origen de la geometría*, París, 1962, págs. 39 y ss. También, *La escritura y la diferencia*, págs. 241-242.

¹³ Cf. *De la gramatología*, pág. 14.

¹⁴ *Digraphe*, núm. 8, pág. 109.

que, por cierto, llega a calificar como «el pensamiento más provocador hoy».¹⁵ Quizás no sea inútil poner de relieve la relativa consistencia de algunos de estos fragmentos de hilo, dispuestos, por nuestra parte, según una secuencia no simplemente cronológica, para entrar en este laberinto en el que de todas formas no cabe no perderse en un cierto momento, en el que no cabe no «perder la cabeza».¹⁶

Ayuda a leer a Derrida, y especialmente *La voz y el fenómeno*, como encrucijada de muchos de sus caminos, atender a lo que él mismo propone a título de estrategia de lectura —ya que no de improcedente e imposible «teoría y método de lectura»—, cuando aborda un texto; lo que hace, sin duda, según aquella exigencia de Nietzsche cuando evocaba al «maestro de la lectura lenta».¹⁷ No es excesivo, creo, hablar a este propósito, de una *lectura dionisiaca*: si lo apolíneo es la excitación ocular, lo dionisiaco es la excitación e intensificación del «sistema entero de los afectos», «la incapacidad de no reaccionar»; «al hombre dionisiaco le resulta imposible no comprender una sugerencia cualquiera, él no pasa por alto ningún signo de afecto, posee el más alto grado del arte de la comunicación. Se introduce en toda piel, en todo afecto».¹⁸ Y efectivamente, caracteriza la manera o el estilo derridiano de atravesar los textos, su susceptibilidad —desmesurada, diría alguien— al detalle, su *reacción a toda sugerencia*, a una metáfora casi borrada, o a una discreta proposición: a propósito del concepto aristotélico de tiempo, por ejemplo, y así, del concepto metafísico de tiempo, o de la metafísica sin más, «toda la decisión conceptual» se articula y se apoya «en la pequeña palabra *ama*» (*Marges*, pág. 64). Derrida, típicamente, lee y da a leer fragmentos, pe-

¹⁵ *Textes pour E. Levinas*, ed. F. Laruelle, París, 1980, pág. 48. «Violencia y metafísica», trabajo incluido en *La escritura y la diferencia*, había insistido en *Totalidad e infinito* (trad. cast. Salamanca, 1977, Sígueme). Aquí Derrida se interna en la segunda gran obra de Levinas: *Autrement qu'être ou au delà de l'essence*, París, 1974.

¹⁶ *La diseminación*, pág. 33.

¹⁷ «Yo leo mientras escribo, lentamente», *Posiciones*, pág. 112.

¹⁸ *El crepúsculo de los ídolos*, Madrid, 1973, pág. 92.

dazos de textos, abandonados muchas veces por las lecturas dominantes, «normales» y normativas, como detalles irrelevantes o como *parergona*, elementos «accesorios» y parasitarios respecto a lo «central»:¹⁹ tal cadena de «pequeños textos de Freud, prudentemente abandonados en las esquinas» («Le facteur de la vérité» en *La carte postale*, pág. 448), una nota a pie de página de *Sein und Zeit* de Heidegger («Ousia et grammè. Note sur une note de *Sein und Zeit*» en *Marges*), un aparente «apéndice», como el mito de Thamus en el Fedro («La farmacia de Platón» en *La diseminación*), un ensayo marginal de Rousseau, junto con otros «textos cortos, publicados en su mayoría después de la muerte del autor, difícilmente clasificables, de fecha e inspiración incierta» (*De la gramatología*, página 206); o bien, en el caso de Husserl, apenas unas páginas de la primera de las *Investigaciones lógicas*, y además, con una insistencia característica en el momento de la metáfora y el desfallecimiento del rigor, de la contradicción no percibida (necesariamente), en el momento de la parálisis y la indecidibilidad que afectan al discurso fenomenológico.

Lo que se ha llamado —y después, «proclamado», un poco demasiado tal vez, sonámbulamente en ocasiones, o quizás como resultado de una astuta estrategia del «sistema» logocén-

¹⁹ El concepto de *parergon*, por el que el concepto deja fuera de la obra el *parergon*, se examina con una insistencia sistemática a propósito del tema del marco, ejemplo de *parergon*, en la *Crítica de la facultad de juzgar* de Kant, en *La vérité en peinture*, París, 1978, págs. 44 y ss. Pero, en rigor, la lectura atenta al suplemento parergonal es propia del estilo de lectura de Derrida en términos más generales. Por ejemplo, al «especular» sobre *Más allá del principio del placer* de Freud: «Si queremos entrelazar en otro estilo, con otras cuestiones, las redes de una lectura llamada interna de los escritos sobre la vida y la muerte, los de la autobiografía, de la autografía, de la autotanatografía, y los del «movimiento analítico» en tanto que son inseparables, hay que comenzar al menos por señalar en la lectura llamada apresuradamente «interna», los lugares *estructuralmente* abiertos a la travesía de las otras redes. Lo que ha aparecido en otro lugar sobre el suplemento parergonal (Cf. *Le parergon*, en *La vérité en peinture*), implica no solamente la posibilidad sino la necesidad de una tal travesía, con todas las paradojas en las que se traban entonces los motivos del marco, del borde, del título y de la firma», *La carte postale*, pág. 291.

trico para reapropiarse mediante una palabra de lo que podría inquietarlo— «destrucción», o lectura destructiva o destructora, consiste, por lo pronto, en una vigilancia extrema al detalle del significante, a la materialidad del texto, a lo idiomático o radicalmente singular: al «*deseo de idioma*» y al «*idioma del deseo*» que «fuerzan el sistema en el sistema, desvían los códigos (nacionales) y los explotan mediando algunas transacciones, en una economía que no es ya, desde entonces, ni puramente idiomática (lo indecifrible absoluto) ni simplemente común (convencional y transparente)».²⁰ Aquella vigilancia pone en evidencia la obnubilación de las lecturas sedicentes «metódicas», sistemáticas, hermenéuticas, clásicas, en la reconstrucción del querer-decir de los autores, en el semantismo con que pretenden «comprender» —oprimir— la intencionalidad de las obras. En una de sus primeras publicaciones, *Force et signification* (1963) Derrida deja ver ya, a partir de una explicación crítica con la crítica literaria estructuralista, el alcance del conflicto de las lecturas, del *conflicto que es ya toda lectura*.²¹ Sin duda, toda esta movilización, esta dislocación de las cuestiones de la lectura y la escritura, es deudora, en gran parte de su poder, del «estructuralismo», que el mismo Derrida califica como algo más que una idea o una teoría o una metodología: es más bien una «aventura de la mirada», «una conversión en la manera de cuestionar ante todo objeto», lo que sintoniza, por otro lado, esencialmente, con una inquietud sobre el lenguaje, del lenguaje y en el lenguaje, que moviliza la reflexión universal de nuestra época, por encima de géneros (filosofía o literatura) y de tendencias.²² Bajo las apariencias

²⁰ *Fors*, pág. 70.

²¹ Habría que estudiar por sí misma la trayectoria del interés de Derrida por la crítica literaria y de la crítica literaria por la obra de Derrida. Lleno, con frecuencia, éste último, de equívocos y de falsas apropiaciones. Remitimos a «Deconstruction as Criticism» de R. Gasché, que señala diversas instancias de la «easy accommodation of deconstruction by contemporary American criticism» (*Glyph, Textual studies*, núm. 6, Baltimore, 1979, pág. 183).

²² *La escritura y la diferencia*, pág. 9. En *De la gramatología*, pág. 11, se apunta que esa generalización del problema del lenguaje, que conduce tam-

de un tecnicismo y un formalismo metódicos, la «pasión» estructuralista supone una «consciencia catastrófica» y una dislocación barroca de las formas y del «humanismo hipócrita»: aquella percibe la estructura «en la instancia de la amenaza», amenaza que afecta a los fundamentos, y que pide, así, «una preocupación y una sollicitación del ser».²³ Ahora bien, según una necesidad que no es empírica, el estructuralismo se sustrae, en todo un estrato de su consciencia y de su práctica, a esa vocación catastrófica y cuestionante, y cae, por el contrario, en la tentación formalista, objetivista, geometrizable. El privilegio que el ultraestructuralismo atribuye a la forma es cómplice —a pesar de su constante polemismo con ellas— de las filosofías de la consciencia y del sentido: en ambos casos queda oprimida, reducida o comprendida, en la forma o en el sentido, la *fuerza*, esto es, «lo otro del lenguaje sin lo que éste no sería lo que es».²⁴ Una crítica capaz de explicarse y cambiarse con la escritura literaria, una lectura comprometida en la escritura, tendrá que «renunciar a la eurythmia, la geometría, el privilegio de la mirada, el éxtasis apolíneo», para pasar más bien a «excederse hasta amar la fuerza y el movimiento que desplaza las líneas, a amarlo como movimiento, como deseo, en sí mismo, y no como el accidente o la epifanía de las líneas. Hasta la escritura».²⁵

En medio de la lectura de Rousseau, concretamente en el punto en que se ve que la aparición del concepto de «suplemen-

bién a la devaluación de la palabra «lenguaje», a la inflación del signo «lenguaje», denota que «el lenguaje se halla amenazado en su propia vida».

²³ *La escritura y la diferencia*, págs. 13-14. Subrayemos, a propósito de ese elemento «barroco», una pregunta en *La diseminación*, pág. 69: «¿No es el clasicismo, sin saberlo, una rama del barroco?».

²⁴ *La escritura y la diferencia*, pág. 45. Con el «viejo nombre» de fuerza, unido al de *differance*, llamará *La voz y el fenómeno* lo que es más «antiguo» que lo «originario».

²⁵ *La escritura y la diferencia*, pág. 47. Este intercambio, no simplemente especular, ni circular, entre escritura y lectura, examinado especialmente en el cruce de Derrida con Mallarmé y Blanchot, ha sido estudiado por C. Lévesque, *L'étrangeté du texte*, París, 1978.

to» en el mismo texto de Rousseau, distorsiona lo que éste quería decir, surge expresamente la cuestión, que «no es sólo la de la escritura de Rousseau, sino también la de nuestra lectura». ²⁶ Derrida esboza en ese encadenamiento, nada menos que una «justificación de nuestros principios de lectura», si bien de carácter negativo, puesto que «dibuja, por exclusión, un espacio de lectura que aquí no llenamos: una tarea de lectura». La dimensión de la *tarea de leer* se abre hasta el punto de que la lectura es todavía escritura, desde el momento en que el texto no es simplemente «expresión» (concepto fundamental en la lectura derridiana de Husserl, como se verá) de un significado constituido por la consciencia y comprensible para el entendimiento (y «entendible» para el oído). La eficacia de la gramatología, del pensamiento de la escritura como archi-huella, habrá sido la de desmontar el postulado logocéntrico del significado transcendental, separable *de jure* de la cadena de significantes. Separación, por cierto, consustancial al concepto mismo de signo, de donde que la época del signo (la época de la representación, la época metafísica) quiera borrar el signo como exterioridad (in) significante, ante la luminosidad del sentido o del significado como presencia, y el presunto autoentendimiento de lo que dice *la voz que se oye a sí misma*, esto es, la famosa *consciencia*. La principal argumentación teórica de *De la gramatología* —siempre inquieta o atormentada interiormente por la desmesura entre lo que busca, y los medios «logocéntricos», «racionales», que no puede todavía no usar— contra el estatuto y contra la estabilidad del «significado transcendental», se desenvuelve en el cuadro de una larga explicación crítica con la lingüística moderna, de Saussure a Jakobson y Hjelmslev. Derrida denomina allí «lectura crítica y productiva» (de una estructura significante) a lo que se propone: es que ha de atender específicamente a lo que se le impone al autor de un texto —sin que éste lo perciba—, como su pertinencia al sistema de la lengua, o a cualquier otro sistema determinante (por ejemplo, el de ciertas oposiciones heredadas a través de la me-

²⁶ *De la gramatología*, pág. 202.

tafísica). Esta lectura crítica, destructiva, no rompe simplemente con la lectura clásica. Sin los instrumentos (filológicos, hermenéuticos, sistemáticos) de ésta, se correría el riesgo de decir cualquier cosa. Ahora bien, esa lectura tradicional, por más que necesaria en un nivel, no hace sino guardar las obras, resguardar los textos del peligro de su desaparición, intentando mantenerlos al margen de toda contaminación. ¿No ha sido ése siempre el objeto de las «ediciones críticas»? Pero «ese indispensable parapeto (que es la lectura tradicional) nunca ha hecho más que *proteger*, jamás ha *abierto* una lectura». ²⁷ Abrir, y ampliar la legibilidad de los textos, pide, por el contrario, que éstos sean surcados por otra escritura. El mito del «respeto» al sentido, de la intangibilidad de los textos a comprender, se viene, así, abajo: dar a leer es añadir al tejido del texto algún nuevo hilo, poner las manos en su objeto, tocar el texto, y sus códigos. Lo que no es añadir no importa qué, lo que dejaría el presunto nuevo hilo suelto, descosido, lo que, en consecuencia, no añadiría nada al no quedar «cogido» en la obra que se pretende abrir a la lectura. ²⁸

La estrategia sin finalidad

Se valorará, en este sentido, la insistencia con que el trabajo de Derrida adopta la forma de una estrategia, y de una «estrategia finalmente sin finalidad». ²⁹ Este hábil jefe militar, este *strategos* lleva su guerra —puesto que de esto se trata, puesto que el terreno que atraviesa es esencialmente conflictivo y problemático—, con astucia (tanta, que debe ser mayor que la de la razón), y con negociaciones: sabe que tiene perdida de antemano la partida si se precipita a la impaciencia violenta de una subversión y una transgresión simples y resueltas (decidi-

²⁷ *De la gramatología*, pág. 202.

²⁸ *La diseminación*, pág. 94.

²⁹ *Márgenes*, pág. 7.

das), tanto más resueltas cuanto más simples. El trabajo de la *differance* es una «economía —de guerra— que pone en relación a la alteridad radical o a la exterioridad absoluta de lo exterior con el campo cerrado, agonístico y jerarquizante de las oposiciones filosóficas». ³⁰ Tan no es simplemente destructiva la llamada desconstrucción, que requiere, por un lado, habitar desde dentro las obras y las organizaciones sistemáticas, y las instituciones correspondientes, determinadas, con las que en cada caso se entabla la guerra; y que, por otro lado, descubre que «el enemigo» (la «metafísica» el «logocentrismo») contiene desde el principio su propio enemigo interno, lo que le impide mantenerse íntegro. La lectura crítica y productiva no deja, pues, el texto como estaba, lo reinscribe en otra superficie, lo que no puede hacerse sin cierta violencia al sentido, o sin apuntar al «crepúsculo del sentido». Pero para sacudir la tradición, para tratar con rigor, y en cierto modo «maltratar» a los clásicos, sin la complacencia hermenéutica del humanismo hipócrita que todo se lo apropia, hace falta pasar por el rigor interno de aquellos. De ahí que «aunque no sea un comentario, nuestra lectura debe ser interna, y permanecer dentro del texto». ³¹ Para ser exactos, más que dentro del texto, expresión que sugiere una interioridad cerrada o una totalidad, el movimiento de la lectura que Derrida escribe circula «a través» del texto (V. F. pág. 149).

La estrategia lanzada, tanto más arriesgada cuanto que no puede tener claro lo que busca, cuanto que no sabe el sentido de esta guerra, y que, más bien sospecha del sentido y de la teleología, implica, pues, una *paleonimia*, abre la cuestión del nombre guardado: «¿Por qué conservar durante un tiempo determinado, un nombre antiguo?» ³² Esta cuestión se ejemplifica, pero es más que un ejemplo entre otros, en la que interroga sobre la función de las comillas visibles o invisibles, que marcan, pero no borran, los viejos conceptos, y que hacen «toda-

³⁰ *La diseminación*, pág. 9.

³¹ *De la gramatología*, pág. 203.

³² *La diseminación*, pág. 7.

vía de la desconstrucción de la filosofía, un discurso filosófico». ³³ Las comillas paleonómicas, en efecto, no absuelven simplemente de la herencia que se «menciona» y aparentemente no se «usa», de la misma manera que —se dirá al principio de *La voz y el fenómeno*— las comillas de la reducción fenomenológica no absuelven de la herencia de la metafísica dogmática. Ciertamente, la estrategia paleonómica, la insistencia en habitar en los mismos viejos nombres, en la antigua conceptualidad y su sistema de oposiciones (sensible-inteligible, inconsciente-consciente, actividad-pasividad) no deja de tener un riesgo regresivo, el de «una instalación o una regresión a, en el sistema desconstruido o en curso de desconstrucción», ³⁴ por más que se pretendan invertir aquellas oposiciones o su jerarquización dominante. Pero ese riesgo es inevitable, si la lectura crítica desconstruccionista mantiene su fidelidad al deseo de tocar el texto, de producir cierto efecto, en el texto y en todo lo que se condensa ahí —afectos, fuerzas, referencias objetivas, y situaciones institucionales—. Derrida insiste con frecuencia en esto: la desconstrucción no puede ser simplemente teórica (precisamente una de las oposiciones a las que afecta es la de teoría y praxis), no es una nueva metodología de la crítica literaria o de la historia de la filosofía. De hecho, cada vez que aquella da a leer un texto, no deja las cosas como estaban, y en esa transformación se implica la operación misma que se lleva a cabo. El trabajo de Derrida involucra, desde el estrato más radical de su deseo y de su inspiración, una *intervención* en el campo textual (que es también histórico, cultural, político) apuntado en cada caso: es, seguramente, lo que más activamente atormenta las relaciones, verdaderamente extrañas, que con este trabajo sostiene el mundo académico. En el curso de una entrevista, muy declarativa al respecto, se pregunta Derrida si no habrá sido este género de cuestiones de «política» (económica, editorial, universitaria, teórica, etc.), las que más le

³³ *Ibíd.*, pág. 8.

³⁴ *Ibíd.*, pág. 10. Cf. también, en *Márgenes*, pág. XIII, la atención a «la resistencia específica del discurso filosófico a la desconstrucción».

han interesado siempre, y más constantemente, en el fondo.³⁵ Pero, precisamente, si se quiere afectar al sistema, incidir en su poder opresivo y jerarquizante, no cabe el utopismo de salirse, simplemente, de aquel orden; ese gesto pseudo-radical cree poder hacer la economía del trabajo paciente de lecturas y relectura y aboca entonces en el riesgo de una «interminable “teología negativa”»,³⁶ y así, en la confirmación del «equilibrio establecido».³⁷

Los elementos de intervención, de afirmación, y quizás, sobre todo, de singularidad de la operación que se trama en cada caso, «aquí», se dejan pensar mejor bajo el nombre de diseminación, que bajo el de desconstrucción. Es, sin duda, el momento de recordar una «anécdota»: en alguna ocasión, Derrida ha dado el paso de reconocer que «la palabra desconstrucción me ha molestado siempre»: «cuando me he servido de la palabra «desconstrucción», raramente, al principio muy raramente, una vez o dos, y es ahí donde se juega de lleno la paradoja de los destinatarios que vienen a transformar el mensaje, tenía la impresión de que era una palabra entre otras muchas, una palabra secundaria del texto, que iba a borrarse o que iba en cualquier caso a tomar sitio en un régimen en el que no dirigiría nada».³⁸ El alcance del término «diseminación» se acentúa

³⁵ *Digraphe*, núm. 8, págs. 100-101, y núm. 11, pág. 108. «Todas las cuestiones y todos los «temas» abordados en *Glas* son explícitamente políticos». Y así es, efectivamente, y en términos de «lucha de clases», cf. *Glas*, pág. 100.

³⁶ La cuestión de la *différance* no tendría que ver ni con «el orden más negativo de la teología negativa», *Márgenes*, pág. 6. Una reconsideración del tema en J. L. Marion, *L'idole et la distance*, París, 1977, págs. 291-292, 319.

³⁷ *La diseminación*, pág. 11. También, *Posiciones*, pág. 55.

³⁸ *L'oreille de l'autre*, pág. 117. Y un poco más adelante, sirva el recordarlo para desmontar la mala leyenda de la desconstrucción como nihilismo: «Amo mucho todo lo que desconstruyo a mi manera, los textos que tengo deseos de leer desde ese punto de vista destructor son textos que amo, con este movimiento de identificación que es indispensable para leer, y son textos cuyo porvenir está lejos de haberse agotado. Creo, por ejemplo, que

precisamente en la acumulación de «prefacios» («Fuera de libro»), que dicen la imposibilidad del prefacio, la imposibilidad de la anticipación y la recapitulación homogéneas (en términos de síntesis o de teoría general) de un movimiento que hay que efectuar en cada caso: «¿Aquí? ¿Dónde? La cuestión del aquí se halla explícitamente escenificada en la diseminación».³⁹ Por eso, la lectura como diseminación, y no simplemente polisémica, como todavía deja creer algún momento de la conferencia sobre la «difference»,⁴⁰ enseña la imposibilidad de la «saturación semántica», muestra que no cabe retroceder al origen del sentido (pero no porque éste quede sumido en la opacidad de un transcendente en sí inaccesible): aquel retroceso oprimiría la pluralidad de afectos en una totalidad homogénea, no dejaría llegar *lo incalculable, lo impensado* de todo texto. Su efecto, se ha visto, es hacer perder la cabeza: la tesis capital de la lectura como diseminación es la *decapitación* de toda tesis, la a-tesis o el funcionamiento atético.⁴¹ De nuevo, en fin, situar la palabra presuntamente plena y expresiva, presuntamente dominadora de lo que pone en juego, en su estatuto de voz que resuena en el laberinto.

La fenomenología ante Babel. Husserl y Joyce.

¿Cuál es, finalmente, entonces, la singularidad, el «aquí» de *La voz y el fenómeno*? Se diría, por lo pronto, que la de haber desencadenado todo este proceso, que abusivamente in-

Platón, he aquí el destino de las firmas, hay que leerlo siempre, la firma de Platón no está acabada todavía, como la de Nietzsche o la de San Agustín».

³⁹ *La diseminación*, pág. 13.

⁴⁰ Cf. *Márgenes*, pág. 8. Pero en *Posiciones*, pág. 59, se puntualiza que, aunque la polisemia y el politematismo suponen un progreso respecto a la linealidad de la escritura y la lectura monosémica, aquellos siguen estando sometidos al «horizonte implícito de una reasunción unitaria del sentido».

⁴¹ Cf. *La carte postale*, pág. 277.

tento aquí presentar, no simplemente haberlo «iniciado», menos todavía, haberlo «fundamentado», términos que están fuera de lugar para explicar el proceso en cuestión porque están sometidos a él. J. Derrida ha sido muy declarativo, en un paso ya evocado de su entrevista con H. Ronse, a propósito de la complejidad de relaciones activas que este sobrio estudio «sobre el problema del signo en la fenomenología de Husserl», tan respetuoso en su forma con el código académico de la historia de la filosofía,⁴² entabla con el conjunto, y con el curso mismo de sus trabajos. Por un lado, podría considerarse como una «nota extensa» a *De la gramatología* y a *La escritura y la diferencia*. De hecho, momentos decisivos de estos dos libros (como también, desde luego, de *Márgenes*⁴³ y de *La diseminación*) remiten insistentemente, «en nota», o entre paréntesis, a *La voz y el fenómeno*. Por otro lado, sin embargo, «desde una arquitectura filosófica clásica», «vendría en primer lugar». Es que el primado de la voz, la autoridad de la voz (y la simétrica secundarización de la indicación externa, de los signos, de la representación: de la escritura) que, sin ser nunca tema expreso de la fenomenología, organiza no obstante su conceptualización de la consciencia transcendental y de la idealidad, se ve expuesto, revelado, por primera vez, trabajosamente, en este ensayo. Ahora bien, lo que se revela con ello es que también la

⁴² Pero, a decir verdad, desde sus primeras páginas se nos advierte que la vinculación entre el privilegio de la voz, y el de la presencia como consciencia, a lo que constantemente apunta la argumentación de este ensayo, llega a adquirir una especie de «prise», de toma sobre el todo de la fenomenología, que la filosofía habitual de la historia de la filosofía no puede pensar.

⁴³ Recordemos que en éste se incluye «La forma y el querer-decir», trabajo que prolonga expresamente la interpretación de Husserl propuesta en *La voz y el fenómeno* a partir de las *Investigaciones lógicas*, y que se explica allí con *Ideas I*. Con cierta insistencia significativa, *De la gramatología* invoca la complicidad del pensamiento de la huella y de la diferencia con la fenomenología transcendental. Previamente, ya desde muy pronto, en «Génesis y estructura y la fenomenología» (1959) (en *La escritura y la diferencia*) asoman motivos y cuestiones cuya virulencia no procedían, ni podían recibirse, desde la lectura de Husserl instituida en la Francia de la época por Sartre y Merleau-Ponty.

fenomenología trascendental de Husserl, esto es, «la forma más moderna, más crítica, más vigilante» de la metafísica está sometida al supuesto «dogmático» más básico de ésta: el principio de la presencia, el postulado de la intangibilidad de un sentido originario, libre de toda *entame*, de todo corte o encantadura que marque el sentido o la «cosa misma» con una incisión y una dehiscencia, con una *differance* originaria. Queda, en tercer término, que esta penetración o este deslizamiento, sin precedentes, en el texto husserliano, potente hasta sumir a éste en una especie de parálisis o en un mundo laberíntico, había sido «preparado» desde una aproximación más clásica en su forma y en su búsqueda, al sentido y al destino de la fenomenología: *La voz y el fenómeno* podría leerse también, efectivamente, como la «otra cara» de otro ensayo, publicado en 1962, como introducción a *El origen de la geometría*.⁴⁴ Un examen atento —que no podemos elaborar aquí— haría ver cómo se desplazan, del primero al segundo texto —cómo se deportan, cómo se distorsionan— unos mismos motivos: ya el signo, la representación, la repetición y la escritura, como riesgos de crisis, pero también como condiciones de posibilidad, del sentido y de la significación, o la complicidad del aparecer y la disimulación, o la diferencia como retraso originario del discurso respecto a la mostración.⁴⁵ Lo que enseñaría, por otra parte, in concreto, hasta qué punto la lectura desconstruccionista ha de atravesar la lectura clásica. Se sabe que los temas de la finitud y la historicidad no tenían en principio un lugar relevante en el proyecto fenomenológico manifiesto, más bien eran secundarizados por Husserl como ocasión de caída en el empirismo y la irresponsabilidad. En *El origen de la geometría*, sin embargo, como en los trabajos que rodean o tienen como horizonte el que establece *La crisis de las ciencias europeas y la fe-*

⁴⁴ *Posiciones*, pág. 11.

⁴⁵ Introducción a *El origen de la geometría*, sobre todo, págs. 56-69, 83-91. «...La impotencia para encerrarse en la indivisión inocente de lo Absoluto originario, puesto que no es *presente* más que *difiriéndose* sin descanso» se da a «una consciencia originaria y pura de la Diferencia», *ibíd.*, pág. 171.

nomenología transcendental, Husserl deja ver el alcance de su susceptibilidad ante lo que llama Derrida «lo Absoluto de un Peligro»,⁴⁶ en la tradición del sentido: por más que el infinitismo husserliano se sustrae al tema de la finitud radical y de la muerte, lo cierto es que la fenomenología no puede no abrirse a la posibilidad de la desaparición de la verdad, al riesgo de la generalización del equívoco, del «enterramiento de intenciones perdidas y secretos guardados», de la «ilegibilidad de la inscripción lapidaria».⁴⁷ Desde muy pronto, pues, y en el curso de la exploración de esas «ciertas dificultades»⁴⁸ que afectan al proyecto fenomenológico, Derrida designa con una enérgica lucidez y audacia, lo que desde entonces hasta ahora ha constituido —nos atrevemos a decir— su terreno de trabajo. Este habría estado determinado, citaré aquí in extenso, por

«la elección entre dos tentativas. La una se asemejaría a la de J. Joyce: repetir y retomar a su cargo la totalidad misma de lo equívoco, en un lenguaje que haga aflorar en la mayor sincronía posible, la mayor potencia de las intenciones enterradas, acumuladas y entremezcladas en el alma de cada átomo lingüístico, de cada vocablo, de cada palabra, de cada proposición simple, a través de la totalidad de las culturas mundanas, en la mayor genialidad de sus formas (mitología, religión, ciencias, artes, literatura, política, filosofía, etc.); hacer aparecer la unidad estructural de la cultura empírica total en el equívoco generalizado de una escritura que no traduce ya una lengua a otra a partir de núcleos de sentido comunes, sino que circula a través de todas las lenguas a la vez, acumula sus energías, actualiza sus consonancias más secretas, descubre sus más lejanos horizontes comunes, cultiva las síntesis asociativas en lugar de rehuirlas, y reencuentra el valor poético de la pasividad; brevemente, una escritura que, en lugar de ponerlo fuera de juego me-

⁴⁶ *Ibid.*, pág. 166.

⁴⁷ *Ibid.*, pág. 85, 91, 150, 166.

⁴⁸ *Ibid.*, pág. 5. También *La voz y el fenómeno* va a perseguir la lógica de una «dificultad» de la fenomenología —aquella a la que responde precisamente la voz—, pero una dificultad que no es del sistema, que no es «propia» de la fenomenología, V. F. pág. 53).

diente comillas, en lugar de «reducirlo», se instala resuelta-
mente en el campo *laberíntico* de la cultura «encadenada»
por sus equívocos, a fin de recorrer y reconocer lo más ac-
tualmente posible, la más profunda distancia histórica. El
otro polo es el de Husserl: reducir o empobrecer metódica-
mente la lengua empírica hasta la transparencia de sus ele-
mentos unívocos y traducibles, a fin de recuperar en su
fuente pura una historicidad o una tradicionalidad que nin-
guna totalidad histórica de hecho me entregará por sí mis-
ma, y que está ya siempre presupuesta por toda repetición
odiseana de tipo joyciano, como por toda *filosofía de la his-
toria* —en el sentido corriente— y por toda *fenomenología
del espíritu*.»⁴⁹

Vida y muerte en la consciencia. Cogito, ergo «estoy muerto».

La voz y el fenómeno radicaliza, y lleva a un proceso impre-
visible esta lectura de Husserl como «paralelo transcendental
del proyecto joyciano». ⁵⁰ Esta obra está atravesada, en efec-
to, por el *tema babélico de la guerra del lenguaje*, de la guerra
civil, de la *stasis*, que aquél se declara a sí mismo, en cuanto
se decide a entrar en la historia y/o en el equívoco: «Es al pre-
cio de esta guerra del lenguaje contra sí mismo como serán pen-
sados el sentido y la cuestión de su origen. Se ve que esta guerra
no es una guerra entre otras. Polémica por la posibilidad del
sentido y del mundo, ella tiene su lugar en esta *diferencia*, de
la que hemos visto que no puede habitar el mundo, sino sola-

⁴⁹ Introducción a *El origen de la geometría*, págs. 104-105.

⁵⁰ *Ibíd.*, pág. 105. Discretas, pero importantes referencias a Joyce aparecen en *La escritura y la diferencia* (págs. 51, 228) y en *La diseminación*, pág. 130: «El conjunto de este ensayo («La farmacia de Platón») no es, como se habrá comprendido enseguida, otra cosa que una lectura de *Finnegans Wake*». De manera más explícita, y en relación con el tema de Babel y con las condiciones de posibilidad e imposibilidad de la traducción, la explicación con Joyce se trama y se despliega en *La carte postale* (págs. 154, 245, 257), y, en sus intervenciones sobre el tema, que remiten, además de a Joyce, a Borges, y sobre todo a W. Benjamin, recogidas en *L'oreille de l'autre*, págs. 132 y ss., y 159 y ss.

mente el lenguaje en su inquietud transcendental. En verdad, y lejos de habitarlo solamente, ella es también su origen y su morada. El lenguaje guarda la diferencia que guarda el lenguaje» (V. F., pág. 51). Desde el *Crátilo* platónico, de cuya «ilegibilidad» *Glas* ofrecerá una «relectura», de cuyo delirio onomatopéyico se sugiere una reconsideración,⁵¹ la filosofía habría querido, habría creído poder reducir la equivocidad conflictiva de los nombres de las cosas, mediante el postulado de su traducibilidad a una idealidad conceptual: así se aseguraría el sentido, la verdad, la universalidad del logos. La maniobra o la estratagema de Derrida será aquí sembrar «seguramente la inseguridad» (V. F., pág. 108), haciendo ver la necesaria oscilación del concepto de signo: entre su rasgo de exterioridad (y posible crisis) del sentido, y su rango de condición de posibilidad del sentido. Provocar esta inseguridad no es aquí una «provocación» sin más, no es ningún «juego»: afecta, por el contrario, a lo más «serio», a *la vida y la muerte*. Esta última, que, a pesar de una pertinaz leyenda, habría sido siempre profundamente exluida de la reflexión filosófica hasta *Sein und Zeit* de Heidegger, reviste ahora una especie de funcionalidad transcendental, puesto que, en cierto modo, precede y da sentido al *cogito*. Desde las primeras páginas se anuncia, bajo la forma, todavía, de un interrogante, que lo que abre la repetición hasta el infinito y el movimiento de la idealización (el infinitismo y el idealismo fenomenológicos) es «una cierta relación de un “existente” con su muerte»: la «vida transcendental» sería la «escena de esa relación» (que es, por cierto, siempre irreductiblemente singular, se trata, en cada caso, de «mi» muerte). Si esta conjetura es todavía al principio sólo un interrogante, es porque, afirmarla —lo que, al final de este ensayo se podrá hacer, y con una extraña certidumbre—, exige pasar primero por el problema del lenguaje. El nervio de la argumentación de Derrida —pero, importa subrayarlo, a partir de las propias premisas de Husserl— va a ser: si la estructura del significado pende de la posibilidad de su no-intuición, exi-

⁵¹ *Glas*, págs. 262-263.

ge, en cierto modo, su no-intuición (puesto que la intuición haría inútil el lenguaje, puesto que la presencia actual anegaría o borraría todo remitir, todo significar), *la palabra «yo», y la frase «yo soy» o «yo estoy vivo» se sostienen en mi ausencia, en la posibilidad concreta de mi desaparición*. «La idealidad de la *Bedeutung* tiene aquí un valor estructuralmente testamentario». Así, tal historia extraordinaria de E. A. Poe sobre el señor Valdemar —que dice que está muerto, que ha muerto ya— es la clave de la historia ordinaria del lenguaje y de la historia del lenguaje ordinario (no menos que del literario).⁵² Ese fragmento de literatura de ficción, pues, no lo lleva Derrida a la altura del exergo de esta obra «filosófica» sobre «la verdad», a título inofensivo de ornamento poético.⁵³ La guerra civil del lenguaje (insuperable por una traducción a una conceptualidad ideal que detenga el conflicto), la muerte como condición transcendental de posibilidad de la vida, la posibilidad, en cualquier caso precaria, de vislumbrar lo que todo eso sugiere al pensamiento, surge en el momento en que el infinitismo de la metafísica de la presencia y el idealismo de la vida como consciencia han llegado a cuestionarse desde muchos lugares (no sólo teórico-filosóficos), y han llegado a ex-ponerse

⁵² Lo que no quita que la literatura detente un poder específico para revelar ese golpe de la muerte en la vida, para «detener la muerte». La de Blanchot, es, a este respecto, no una literatura entre otras. Por ella, en cualquier caso, especialmente *L'arrêt de mort* y *Thomas l'obscur* (trad. cast. en Pre-Textos) ha mostrado Derrida un interés creciente.

⁵³ En la importancia de esa especie de oscilación entre la fantasmagoría de E. A. Poe y la vigilancia filosófica de Husserl, que hace jugar Derrida en *La voz y el fenómeno*, él mismo ha insistido: en cómo «el exergo fantástico» «analiza» y penetra el poder filosófico. Con este fantasma, que dice que ya está muerto, se cruza también *Glas*, pág. 92: «Y si, como he demostrado en otro lugar (*La voz y el fenómeno*, *Glas in phenomen*, en su traducción eslovena) *yo soy* y *yo estoy muerto* son dos enunciados indiscernibles en su sentido, el *ya* que *yo soy* toca su propio doblar de campanas, firma su sentencia de muerte, os mira por adelantado, os ve avanzar sin comprender nada de lo que habréis amado, siguiendo, en columna, la marcha fúnebre de una erección, de la que todo el mundo creará disponer en adelante. Traducción más o menos en argot del *cogito*: “luego estoy muerto”».

en su clausura histórica. *La clausura del saber absoluto* no es una frase o una metáfora, es un acontecimiento que «ha tenido lugar». En ello, en que esa clausura ha tenido lugar, dice Derrida, «creemos literalmente» (V. F., pág. 165). ¿Se repite así, sin más, la «destrucción» heideggeriana de la onto-teo-logía, de la «historia de la verdad» de Platón a Hegel (o a Nietzsche)? Desde luego, la de Heidegger (desde *Sein und Zeit* a *Zeit und Sein*, pasando, sobre todo, por *Unterwegs zur Sprache*) es seguramente la trayectoria de pensamiento que más activamente interfiere en el texto de Derrida, que más lo retiene y lo relanza, incluso allí donde no se le nombra. No es extraño que el conjunto de esta obra venga a reducirse, para algunos, con frecuencia, al rango de una ampliación y traducción de ciertos temas heideggerianos, especialmente los que critican el lenguaje como representación.⁵⁴ Obviamente, no se va a poder entrar aquí propiamente en esa larga y compleja relación que arranca ya en el trabajo citado sobre *El origen de la geometría* (a propósito de lo que podría y tendría que ser un diálogo indefinido entre Husserl y Heidegger) y que se condensa especialmente en «Ousía y grammé» y en «El suplemento de cópula» (en *Márgenes*), así como en «Restituciones» (a partir de un intercambio epistolar entre Heidegger y Shapiro sobre «El origen de la obra de arte») en *La verdad en pintura*, y que últimamente explora la relevancia de *Geschlecht*, (la *palabra* alemana para sexo, raza, familia, generación, línea, especie, género) en el camino del pensamiento de Heidegger («*Geschlecht*: diferencia sexual

⁵⁴ En tales términos, por ejemplo, sitúa a Derrida una obra reciente que ha adquirido una significación considerable en la filosofía analítica, y que pretende, frente al intelectualismo típico de esta tradición, desplazar la filosofía «desde la epistemología a la hermenéutica»: R. Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, 1983, Cátedra, págs. 333-335. Pero para identificar el lugar de Derrida hay que dar algún paso fuera de la hermenéutica. M. Garver, en su introducción a la traducción inglesa de *La voz y el fenómeno*, pone reparos a «la ilimitada extravagancia literaria» del estilo, un «francés heideggeriano», que practica Derrida. Sobre los límites y los equívocos de la recepción de éste desde las coordenadas de la filosofía analítica, ver la intervención de David Carroll en el seminario «Traducciones», en el Coloquio de Cerisy, *Les fins de l'home*. A partir du travail de

y diferencia ontológica».⁵⁵ Pero importa, al menos, identificar el estadio de elaboración de la cuestión en *La voz y el fenómeno*, porque en realidad está implicada en el movimiento central del texto, en tanto que éste se apoya, en puntos decisivos, «sobre motivos heideggerianos» (V. F., pág. 132). La clave de la disgresión, de la distancia de Derrida respecto a Heidegger aquí, está en la revelación de la *dependencia heideggeriana de un lenguaje de palabras*: reside en la puesta en cuestión de esa unidad de la palabra que Heidegger, precisamente, no pone en cuestión. La meditación del signo problematiza, como vamos a ver, el punto de partida acrítico en la precomprensión del sentido de una palabra ya constituida (y piénsese en la eficacia de la «precomprensión» del sentido de la palabra «ser», a todo lo largo de *Sein und Zeit*); dificulta el privilegio normal y normativo de la forma de la pregunta «¿qué es...?», y somete a interrogación las relaciones entre lenguaje y verdad que la tradición metafísica transmite. Ciertamente, «nunca se había escapado mejor» a esas dificultades u objeciones como en los textos de Heidegger (V. F., pág. 66). Pero, finalmente, el pensamiento del ser, el pensamiento del privilegio del ser, pende del supuesto de las palabras como presuntas unidades irreducibles, indescomponibles (V. F., pág. 53): «El privilegio del ser no puede resistir la desconstrucción de la palabra. *Ser* es la primera o la última palabra en resistir a la desconstrucción de un lenguaje de palabras» (V. F., pág. 132) (En *De la gramatología*, paralelamente, la argumentación frente a «la fascinación

Jacques Derrida, París, 1981, pág. 237 y ss. Sería abusivo, por otra parte, dejar de lado la clara reacción de Derrida en contra de este tipo de diagnóstico o esquematización (en cierto modo una comprensión y una «devaluación») de lo que él propone pensar. Por ejemplo, en *Posiciones*, pág. 71: una vez reconocido que «el texto de Heidegger es para mí de una extrema importancia», puntualiza, sin embargo, que «lo que escribo no se *parece* a un texto de filiación heideggeriana (...), he marcado, muy explícitamente, y se podría verificar, en *todos* los ensayos que he publicado, una *disgresión* por relación a la problemática heideggeriana».

⁵⁵ CAHIER L'HERNE: *Heidegger*, París, 1983, págs. 419 y ss. Se recordará que en *Espolones* (Pre-Textos, 1981, pág. 56) se señalaba la exclusión o el «olvido» heideggeriano del tema de la diferencia sexual en Nietzsche.

por esa unidad que se llama *palabra*», recurre, de acuerdo con la especificidad de un planteamiento más teórico, a la misma lingüística científica, en su característico relativo abandono del concepto de palabra. La aplicación crítica del cuestionamiento del semantismo ingénuo, para situar la singularidad, también la ambigüedad, de Heidegger, reitera la andadura y el ritmo de la frase citada hace un instante: «El logos *del* ser, «el Pensamiento que obedece a la Voz del Ser», es el primero y el último recurso del signo, de la diferencia entre el *signans* y el *signatum*. Es preciso que exista un significado trascendental para que la diferencia entre significado y significante sea de algún modo absoluta e irreductible (...) La palabra «ser», o en todo caso, las palabras que designan en lenguas diferentes el sentido del ser, sería, junto con algunas otras, una «palabra originaria» (*Urwort*), la palabra trascendental que aseguraría la posibilidad de ser-palabra a todas las otras palabras».⁵⁶ La importancia de esta explicación con Heidegger, en rigor apuntada, más que desplegada en *La voz y el fenómeno*, se revela en que afecta muy directamente al motivo axial de lo que hemos considerado el terreno de trabajo constantemente recorrido por Derrida: el que se determina entre la tentativa (joyciana) de fisurar el átomo lingüístico y romper los presuntos núcleos de sentido comunes, y la tentativa (husserliana) que busca el elemento unívoco, traducible, indivisible.

La crítica de la indivisibilidad de la palabra resuena, de nuevo (y se comunica ahí con el tema del destino inseguro de todo mensaje, de todo «envío», y con el destino del psicoanálisis, y del legado de Freud) en la sutilísima lectura de esa especie de «autoridad magistral» incontestable que ha sido durante años en la institución psicoanalítica francesa Jacques Lacan. *El cartero de la verdad* (1975), título perversamente irónico de un trabajo que golpea seriamente el seminario de Lacan sobre *La carta robada* (de E. A. Poe),⁵⁷ no debe reducirse al nivel se-

⁵⁶ *De la gramatología*, págs. 27-28.

⁵⁷ Anunciado ya en una larga nota de *Posiciones*, págs. 108 y ss.; pero ahí el polemismo no dejaba ver, quizás, la envergadura de la cuestión propuesta.

cundario de una polémica: es una inquisición con entidad propia sobre dónde y qué (se) encuentra el psicoanálisis, a partir de una pregunta sobre lo que le pasa al desciframiento psicoanalítico de la «verdad» de un texto literario de ficción, cuando éste se descifra a sí mismo, cuando éste pone la verdad en la escena de la ficción.⁵⁸ Se trata, pues, de las relaciones entre la verdad y la ficción, a través de un esclarecimiento de la determinación, finalmente bastante más clásica de lo que podría parecer, con que Lacan aborda la cuestión: para éste, cuando dice que «la verdad habita la ficción», la verdad sigue siendo todavía «el señor de la casa, la ley de la casa, la economía de la ficción»; tradicionalismo, el de Lacan, tanto más subrayable ante la atención que un cierto Freud ha prestado a la «resistencia» de la ficción literaria a la ley del saber psicoanalítico, al saber como tal.⁵⁹ Me limito a apuntar que la dependencia heideggeriana de la empresa de Lacan pasa, de nuevo, por el postulado de la indivisibilidad de la palabra, o más exactamente, del significante: «El motivo de la divisibilidad es el último resorte argumental en *El cartero de la verdad* (...). Es formalmente, en la cadena de las consecuencias, aquello de lo que todo depende. La afirmación de la indivisibilidad de la letra (que no soporta, dice Lacan, la «partición»), dicho de otra manera, del lugar y de la materialidad del significante, y del falus como significante de los significantes, esta afirmación de la indivisibilidad para describir el *faktum* de la idealización, no es menos gratuita y dogmática, por más que sea necesaria a toda la arquitectónica del *Seminario sobre la carta robada*, y a toda la lógica del significante».⁶⁰

Volviendo, finalmente, de nuevo, a *La voz y el fenómeno*, a su paso, ya no heideggeriano, más allá de (la clausura) del saber absoluto, permitasenos la «debilidad» de decir (de anticipar, de ¿amortiguar?) la singularidad excepcional de esta manera de habitar el laberinto de los nombres, que atiende a lo

⁵⁸ *La carte postale*, págs. 441-442.

⁵⁹ *Ibid.*, pág. 454.

⁶⁰ *Ibid.*, pág. 540.

«innombrable», que reclama lo inaudito a través de «la memoria de los viejos signos», que intenta oír, desde la farmacia de Platón, y entre pedazos de sueños y ecos nocturnos —como los bastonazos que golpean la puerta de Sócrates en una madrugada memorable— «los golpes del exterior».

Murcia, septiembre 1984.

LA VOZ Y EL FENOMENO

*Introducción al problema del signo
en la fenomenología de Husserl*

JACQUES DERRIDA

«Cuando leemos esta palabra “yo” sin saber quién la ha escrito, tenemos una palabra, si no desprovista de significación, al menos extraña a su significación normal»

Investigaciones lógicas

«Un nombre pronunciado ante nosotros nos hace pensar en la galería de Dresde y en la última visita que hemos hecho allí: andamos a través de las salas y nos paramos ante un cuadro de Teniers que representa una galería de cuadros. Supongamos además que los cuadros de esta galería representan a su vez cuadros, que por su parte harán ver inscripciones que se pueden descifrar, etc.»

Ideas... I

«He hablado a la vez de sonido y de voz. Quiero decir que el sonido era de una silabización distinta, e incluso, terriblemente, espantosamente distinta. El señor Valdemar hablaba, evidentemente, para responder a la cuestión... Decía ahora: “—Sí, —no, —estuve dormido, —y ahora, —ahora, estoy muerto.”»

Historias extraordinarias

INTRODUCCION

Las *Investigaciones lógicas* (1900-1901) han abierto un camino, por el que, se sabe, toda la fenomenología se ha internado. Hasta la cuarta edición (1928), ningún desplazamiento fundamental, ningún nuevo cuestionamiento decisivo. Modificaciones, ciertamente, y un potente trabajo de explicitación: *Ideas I* y *Lógica formal y lógica transcendental* despliegan sin ruptura los conceptos de sentido intencional o noemático, la diferencia entre los dos estratos de la analítica en el sentido fuerte (morfología pura de los juicios y lógica de la consecuencia) y levantan la limitación deductivista o nomológica que afectaba hasta ahora al concepto de ciencia en general.¹ En la *Krisis* y los textos anexos, en particular en el *Origen de la geometría*, operan todavía las premisas conceptuales de las *Investigaciones*, especialmente cuando conciernen a todos los problemas de la significación y el lenguaje en general. En este dominio, más que en otros, una lectura paciente haría aparecer en las *Investigaciones* la estructura germinal de todo el pensamiento husserliano. En cada página se deja leer la necesidad —o la práctica implícita— de las reducciones eidéticas y fenomenológicas, la presencia destacable de todo aquello a lo que darán acceso.

¹ *Lógica formal y lógica transcendental*, § 35 b (trad. cast. L. Villoro, U.N.A.M., México, 1962, pág. 106).

Ahora bien, la primera de las *Investigaciones (Ausdruck und Bedeutung)*² se abre con un capítulo consagrado a unas «distinciones esenciales» que dirigen rigurosamente todos los análisis ulteriores. Y la coherencia de este capítulo debe todo a una distinción propuesta desde el primer párrafo: la palabra «signo» (*Zeichen*) tendría un «doble sentido» *ein Doppelsinn*). El signo «signo» puede significar «expresión» (*Ausdruck*) o «señal» (*Anzeichen*).

¿A partir de qué cuestión recibiremos y leeremos esta distinción, cuyo envite parece, así, de tanto peso?

Antes de proponer esta distinción puramente «fenomenológica» entre los dos sentidos de la palabra «signo», o más bien, antes de reconocerla, de ponerla de relieve en lo que quiere ser una simple descripción, Husserl procede a una especie de reducción fenomenológica previa: pone fuera de juego todo saber constituido, insiste sobre la necesaria ausencia de presupuestos (*Voraussetzungslosigkeit*), vengán de la metafísica, de la psicología, o de las ciencias de la naturaleza. El punto de partida en el «*Faktum*» de la lengua no es un presupuesto, con tal que se esté atento a la contingencia del ejemplo. Los análisis conducidos de esta manera guardan su «sentido» y su «valor epistemológico» —su valor en el orden de la teoría del conocimiento (*erkenntnistheoretischen Wert*)— existan o no lenguas, se sirvan o no, efectivamente, de ellas seres tales como los hombres, existan realmente hombres o una naturaleza, o solamente «en la imaginación y en el modo de la posibilidad».

Está, así, prescrita la forma más general de nuestra cues-

² Con la excepción de algunas aperturas o anticipaciones indispensables, el presente ensayo analiza la doctrina de la significación tal como se constituye a partir de la primera de las *Investigaciones lógicas*. Para seguir mejor su itinerario difícil y tortuoso, nos hemos abstenido en general de comparaciones, aproximaciones u oposiciones que parecían imponerse, aquí o allá, entre la fenomenología husserliana y otras teorías clásicas o modernas de la significación. Cada vez que desbordamos el texto de las *Investigaciones lógicas I*, es para indicar el principio de una interpretación general del pensamiento de Husserl, y para esbozar esa lectura sistemática que esperamos intentar algún día.

tión: la necesidad fenomenológica, el rigor y la sutileza del análisis husserliano, las exigencias a las que responde, y a las que debemos, por nuestra parte, en primer lugar, hacer justicia, ¿no disimula todo esto, sin embargo, un presupuesto metafísico? ¿No oculta una adhesión dogmática o especulativa que, ciertamente, no retendría a la crítica fenomenológica fuera de ella misma, no sería un residuo de ingenuidad desapercibida, sino que *constituiría* la fenomenología en su adentro, en su proyecto crítico y en el valor instituyente de sus propias premisas: precisamente en lo que reconocerá pronto como la fuente y la garantía de todo valor, «el principio de los principios», a saber, la evidencia dadora originaria, el *presente* o la *presencia* del sentido a una intuición plena y originaria? En otros términos, no nos preguntaremos si tal o cual herencia metafísica ha podido, aquí o allí, limitar la vigilancia de un fenomenólogo, sino si la forma *fenomenológica* de esta vigilancia no está ya dirigida por la metafísica misma. En las pocas líneas evocadas hace un instante, la desconfianza respecto al presupuesto metafísico se daba ya como la condición de una auténtica «teoría del conocimiento», como si el proyecto de una teoría del conocimiento, incluso si está franqueado por la «crítica» de tal o cual sistema especulativo no perteneciera, desde el principio, a la historia de la metafísica. La idea del conocimiento y de la teoría del conocimiento, ¿no es en sí metafísica?

Se trataría, pues, sobre el ejemplo privilegiado del concepto de signo, de ver anunciarse la crítica fenomenológica de la metafísica como momento interno de la seguridad metafísica. Mejor: de comenzar a verificar que el recurso de la crítica fenomenológica es el proyecto metafísico mismo, en su acabamiento histórico, y en la pureza, meramente restaurada, de su origen.

Hemos intentado seguir en otro lugar³ el movimiento por el que Husserl, criticando sin cesar la especulación metafísica, no enfocaba en verdad más que la perversión o la degeneración de lo que sigue pensando y queriendo restaurar como metafísi-

³ *La fenomenología y la clausura de la metafísica*, en «Epojes», Atenas, febrero, 1966.

ca auténtica o *philosophia proté*. Al concluir sus *Meditaciones cartesianas*, Husserl opone todavía la metafísica auténtica (la que deberá a la fenomenología su plena realización) a la metafísica en el sentido habitual. Los resultados que presenta entonces son, dice, «metafísicos, si es verdad que han de llamarse metafísicos los conocimientos últimos del ser. Pero lo que aquí está en cuestión no es nada metafísico en el sentido habitual del término, es decir, en el sentido de una metafísica que ha degenerado en el curso de su historia, no estando ya en modo alguno de acuerdo con el sentido con que fue instituida originariamente la metafísica como filosofía primera. El modo de justificación puramente intuitivo, concreto, y además apodíctico de la fenomenología excluye toda “aventura metafísica”, todos los excesos especulativos» (§ 60). Se podría hacer aparecer el motivo único y permanente de todas las faltas y de todas las perversiones que Husserl denuncia en la metafísica «degenerada», a través de una multiplicidad de dominios, de temas y de argumentos: es siempre una ceguera ante el modo auténtico de la *idealidad*, la que *es*, que puede ser *repetida* indefinidamente en la *identidad* de su *presencia* por esto mismo de que *no existe*, no es *real*, es *irreal*, no en el sentido de la ficción, sino en otro sentido que podrá recibir varios nombres, cuya posibilidad permitirá hablar de la no-realidad y de la necesidad de la esencia, del noema, del objeto inteligible y de la no-mundanía en general. De esta no-mundanía que no es otra mundanía, de esta idealidad que no es un existente caído del cielo, el origen será siempre la posibilidad de la repetición de un acto productor. Para que la posibilidad de esta repetición pueda abrirse *idealiter* al infinito, hace falta que una forma ideal asegure esta unidad de lo *indefinidamente* y lo *idealiter*: es el presente, o más bien la presencia del *presente viviente*. La forma última de la idealidad, aquella dentro de la que en última instancia se puede anticipar o apelar a toda repetición, la idealidad de la idealidad es el *presente viviente*, la presencia a sí de la vida transcendental. La presencia ha sido siempre y será siempre, hasta el infinito, la forma en la cual, puede decirse apodícticamente, se producirá la diversidad infinita de los con-

tenidos. La oposición —inaugural de la metafísica— entre forma y materia, encuentra en la idealidad concreta del presente viviente su última y radical justificación. Volveremos sobre el enigma del concepto de *vida* en las expresiones de presente viviente y vida transcendental. Notemos solamente, para precisar aquí nuestra intención, que la fenomenología nos parece atormentada, si no discutida, desde el interior, por sus propias descripciones del movimiento de la temporalización y de la constitución de la intersubjetividad. En lo más profundo de lo que liga conjuntamente estos dos momentos decisivos de la descripción, una no-presencia irreductible se ve reconocer un valor constituyente, y con ella, una no-vida o una no-presencia o no-pertenencia a sí del presente viviente, una inextirpable no-originariedad. Los nombres que recibe no hacen sino más viva la resistencia a la forma de la presencia: *en dos palabras*, se trata: 1, del paso necesario de la retención a la *re-presentación* (*Vergegenwärtigung*) en la constitución de la presencia de un objeto (*Gegenstand*) temporal cuya identidad pueda ser repetida; 2, del paso necesario por la *apresentación* en la relación con el *alter ego*, es decir, en la relación con lo que hace posible también una objetividad ideal en general, al ser la intersubjetividad la condición de la objetividad y no siendo ésta absoluta más que en el caso de los objetos ideales. En los dos casos, lo que se nombra como modificación de la presentación (*re-presentación*, *ap-presentación*) (*Vergegenwärtigung* o *Appräsentation*) no sobreviene a la presentación, sino que la condiciona fisurándola *a priori*. Esto no encausa la apodicticidad de la descripción fenomenológico-transcendental, no encanta el valor fundador de la presencia. «Valor fundador de la presencia» es, por otra parte, una expresión pleonástica. Se trata solamente de hacer aparecer el espacio original y no empírico de no-fundamento sobre el vacío irreductible del cual se decide y se alcanza la seguridad de la presencia en la forma metafísica de la idealidad. Es en este horizonte como interrogamos aquí el concepto fenomenológico de signo.

El concepto de metafísica con el que operamos deberá ser determinado y la excesiva generalidad de la cuestión debe res-

tringirse aquí. En este caso: ¿cómo justificar, en primer lugar, la *decisión* que somete una reflexión sobre el signo a una lógica? ¿Y si el concepto de signo precede a la reflexión lógica, si le está dado, entregado a su crítica, de dónde viene? ¿De dónde viene la esencia de signo sobre la que se regula este concepto? ¿Qué es lo que da autoridad a una teoría del conocimiento para determinar la esencia y el origen del lenguaje? Una *decisión* tal, no se la prestamos nosotros a Husserl, la asume él expresamente; o más bien, asume su herencia y su validez. Sus consecuencias son ilimitadas. De una parte, Husserl ha debido diferir, de un cabo al otro de su itinerario, toda meditación explícita sobre la esencia del lenguaje *en general*. La pone todavía «fuera de juego» en *Lógica formal y lógica transcendental* (Consideraciones preliminares, § 2). Y, Fink lo ha mostrado bien, Husserl no ha planteado jamás la cuestión del logos transcendental, del lenguaje heredado en que la fenomenología produce y exhibe los resultados de sus operaciones de reducción. Entre el lenguaje ordinario (o el lenguaje de la metafísica tradicional) y el lenguaje de la fenomenología, la unidad no se ha roto jamás, a pesar de las precauciones, las comillas, las renovaciones o las innovaciones. Transformar un concepto tradicional en concepto indicativo o metafórico no absuelve de la herencia, e impone cuestiones a las que Husserl no ha intentado responder jamás. Lo que afecta a que, por otra parte, al no interesarse en el lenguaje más que en el horizonte de la racionalidad, al determinar el logos a partir de la lógica, Husserl ha determinado, de hecho, y de manera tradicional, la esencia del lenguaje a partir de la logicidad como de la normalidad de su telos. Que este telos sea el del ser como presencia, es lo que querríamos sugerir aquí.

Así, por ejemplo, cuando se trata de re-definir la relación entre lo gramatical puro y lo lógico puro (relación que la lógica tradicional habría perdido, pervertida como estaba por presupuestos metafísicos), cuando se trata, pues, de constituir una morfología pura de las *Bedeutungen* (no traducimos esta palabra por razones que aparecerán en un instante), de recuperar la gramaticalidad pura, el sistema de reglas que permiten reco-

nocer si un discurso en general es propiamente un discurso, si tiene *sentido*, si la falsedad, el absurdo por contradicción (*Widersinnigkeit*) no lo hacen ininteligible, no lo privan de la cualidad de discurso sensato, no lo hacen *sinnlos*, entonces la pura generalidad de esta gramática metaempírica no cubre todo el campo de posibilidad del lenguaje en general, no agota toda la extensión de su *apriori*. No concierne más que al *apriori lógico* del lenguaje, es *gramática pura lógica*. Esta restricción se opera desde el comienzo, aunque Husserl no haya insistido en ella en la primera edición de las *Investigaciones*: «En la primera edición dije «gramática pura», nombre pensado y expresamente señalado como análogo a la «física pura» de Kant. Mas no pudiendo de ningún modo sostenerse que la morfología pura de las *Bedeutungen* comprenda todo el *a priori* gramatical general —existe, por ejemplo, un *a priori* propio de las relaciones, gramaticalmente muy fecundas, que se dan en la comprensión mutua de los sujetos psíquicos—, deberá darse la preferencia al término de *gramática lógica-pura*».⁴

El recorte del *a priori* lógico en el interior del *a priori* general del lenguaje no destaca una región, designa, lo vamos a ver, la dignidad de un telos, la pureza de una norma y la esencia de un destino. Que este gesto en que se compromete ya el todo de la fenomenología repite la intención original de la metafísica misma, es, pues, lo que queríamos mostrar aquí, localizando en la primera de las *Investigaciones* raíces que el discurso ulterior de Husserl no hará temblar jamás. El valor de *presencia*, última instancia jurídica de todo este discurso, se modifica él mismo sin perderse cada vez que se trata (en los dos sentidos

⁴ Trad. fr. H. ELIE, L. KELKEL, R. SHERER, t. II, 2.^a part., pág. 136. Cada vez que citemos esta traducción, lo señalaremos por los signos «tr. fr.». Aquí hemos reemplazado en esta traducción la palabra «significaciones» por *Bedeutungen*. (Trad. cast. M. García Morente, J. Gaos, t. II, pág. 140. Seguiré para las citas de las *Investigaciones lógicas*, esta traducción; pero registrando en ella las observaciones de J. Derrida a la traducción francesa mencionada, en la medida en que sean imprescindibles para seguir el hilo de su discurso; como por ejemplo aquí, el reemplazamiento de «significaciones» por *Bedeutungen* N. del T.)

conexos de la proximidad de lo que está expuesto como objeto de una intuición y de la proximidad del presente temporal que da su forma a la intuición clara y actual del objeto), de la presencia de un objeto cualquiera a la consciencia en la evidencia clara de una intuición cumplida o de la presencia a sí en la consciencia, no queriendo decir «consciencia» otra cosa que la posibilidad de la presencia a sí del presente en el presente viviente. Cada vez que este valor de presencia sea amenazado, Husserl lo despertará, apelará a él, lo hará volver a él en la forma del telos; es decir, de la Idea en el sentido kantiano. No hay *idealidad* sin que opere una Idea en el sentido kantiano, abriendo la posibilidad de un indefinido, infinidad de un progreso prescrito o infinidad de las repeticiones permitidas. Esta idealidad es la forma misma en la que la presencia de un objeto en general puede indefinidamente ser repetida como la *misma*. La no-realidad de la *Bedeutung*, la no-realidad del objeto ideal, la no-realidad de la inclusión del sentido o del noema en la consciencia (Husserl dirá que el noema no pertenece realmente —*reell*— a la consciencia) dará, pues, la seguridad de que la presencia a la consciencia podrá ser repetida indefinidamente. Presencia ideal a una consciencia ideal o trascendental. La idealidad es la salvación o el dominio de la presencia en la repetición. En su pureza esta presencia no es presencia de nada que *exista* en el mundo, está en correlación con actos de repetición ideales ellos mismos. ¿Quiere decir esto que lo que abre la repetición al infinito o se abre ahí cuando se asegura el movimiento de la idealización, es una cierta relación de un «existente» con su muerte? ¿Y que la «vida trascendental» es la escena de esta relación? Es demasiado pronto para decirlo. Hay que pasar primero por el problema del lenguaje. De lo que no habrá que extrañarse: el lenguaje es ciertamente el medium de este juego de la presencia y de la ausencia. ¿No hay en el lenguaje, no es en primer lugar el lenguaje aquello mismo en que podrían parecer unirse la *vida* y la *idealidad*? Ahora bien, debemos considerar, *por una parte*, que el elemento de la significación —o la sustancia de la expresión— que parece preservar mejor a la vez la idealidad y la presencia viviente bajo todas sus

formas es la palabra viva, la espiritualidad del soplo como *phoné*; y que, por otra parte, la fenomenología, metafísica de la presencia en la forma de la idealidad, es también una filosofía de la *vida*.

Filosofía de la vida, no sólo porque en su centro la muerte no se ve reconocer más que una significación empírica y extrínseca de accidente mundano, sino porque la fuente del sentido en general está determinada siempre como el acto de un *vivir*, como el acto de estar vivo, como *Lebendigkeit*. Ahora bien, la unidad del vivir, el foco de la *Lebendigkeit* que difracta su luz en todos los conceptos fundamentales de la fenomenología (*Leben, Erlebnis, Lebendig Gegenwart, Geistigkeit*, etc.), escapa a la reducción transcendental, y, como unidad de la vida mundana y de la vida tanscendental, incluso le abre el paso. Cuando la vida empírica o incluso la región de lo psíquico puro son puestas entre paréntesis, es todavía una *vida* transcendental o en última instancia la tanscendentalidad de un presente *viviente* lo que descubre Husserl. Y que tematiza, sin plantear, sin embargo, la cuestión de esta unidad del concepto de *vida*. La «consciencia sin alma» (*seelenlosen*), cuya posibilidad esencial se desprende en *Ideas I* (§ 54), es sin embargo una consciencia transcendentalmente *viva*. Si se concluyera, según un gesto muy husserliano en su estilo, en efecto, que los conceptos de vida empírica (o mundana en general) y de vida transcendental son radicalmente heterogéneos y que los dos nombres mantienen entre ellos una relación puramente indicativa o metafórica, entonces es la posibilidad de esa relación lo que soporta todo el peso de la cuestión. La raíz común que hace posibles todas estas metáforas nos parece que sigue siendo el concepto de *vida*. En última instancia, entre lo psíquico puro —región del mundo opuesta a la consciencia transcendental y descubierta por la reducción de la totalidad del mundo natural y tanscendente— y la vida tanscendental pura, hay, dice Husserl, una relación de *paralelismo*.

La psicología fenomenológica deberá, en efecto, en el trabajo de toda psicología, apelar a su fondo de presupuestos eidéticos y a las condiciones de su propio lenguaje. Es a ella a

la que corresponderá fijar el sentido de los conceptos de la psicología, y en primer lugar el sentido de lo que se llama la *psyché*. Pero, ¿qué es lo que va a permitir distinguir esta psicología fenomenológica, ciencia descriptiva, eidética y apriórica, de la fenomenología trascendental misma? ¿Qué es lo que va a distinguir la epoché que descubre el dominio inmanente de lo psíquico puro y la epoché trascendental misma? Pues el campo abierto por esta psicología pura tiene un privilegio con respecto a todas las demás regiones y su generalidad las domina a todas. Todas las vivencias dependen de ella necesariamente y el sentido de toda región o de todo objeto determinado se anuncia a través de ella. Además la dependencia de lo puro psíquico con respecto a la consciencia trascendental como archi-región es absolutamente singular. El dominio de la experiencia psicológica pura recubre, en efecto, la totalidad del dominio de lo que Husserl llama la experiencia trascendental. Y sin embargo, a pesar de este *recubrimiento* perfecto, una diferencia radical permanece, que no tiene nada en común con ninguna otra diferencia; diferencia que no distingue nada de hecho, diferencia que no separa ningún ente, ninguna vivencia, ninguna significación determinada; diferencia, sin embargo, que, sin alterar nada, cambia todos los signos, y únicamente en la cual se sostiene la posibilidad de una cuestión trascendental. Es decir, de la libertad misma. Diferencia fundamental, pues, sin la que ninguna otra diferencia en el mundo tendría sentido, ni oportunidad de aparecer *como tal*. Sin la posibilidad y sin el reconocimiento de una tal *duplicación (Verdoppelung)*, cuyo rigor no tolera ninguna duplicidad, sin esta invisible distancia extendida entre los dos actos de epoché, la fenomenología trascendental sería destruida en su raíz. La dificultad está en que esta duplicación del sentido no debe corresponder a ningún doble ontológico. Por ejemplo, y brevemente, mi *yo* trascendental es radicalmente diferente, precisa Husserl, de mi *yo* natural y humano;⁵ y sin embargo no se distingue en nada, en nada

⁵ *Phänomenologische Psychologie*, Vorlesungen Sommersemester, 1925, Husserliana IX, pág. 342.

que pueda ser determinado en el sentido natural de la distinción. Yo (transcendental) no es otro. No es, sobre todo, el fantasma metafísico o formal del yo empírico. Lo que conduciría a denunciar la imagen teórica y la metáfora del yo espectador absoluto de su propio yo psíquico, todo este lenguaje analógico del que uno debe, a veces, servirse para anunciar la reducción transcendental y para describir este «objeto» insólito que es el yo psíquico frente al ego transcendental absoluto. Ningún lenguaje, en verdad, puede medirse con esta operación por la que el ego transcendental constituye y se contrapone su yo mundano, es decir, su alma, reflejándose él mismo, en una *verweltlichende Selbstapperzeption*.⁶ El alma pura es esta extraña objetivación de sí (*Selbstobjektivierung*) de la mónada por y en ella misma.⁷ Ahí también el Alma procede del Uno (ego monádico) y puede convertirse libremente hacia él en una Reducción.

Todas estas dificultades se concentran en el concepto enigmático de «paralelismo». Husserl evoca⁸ el asombroso, el admirable «paralelismo», e incluso, «si se puede decir, el recubrimiento» de la psicología fenomenológica y de la fenomenología transcendental, «ambas comprendidas como disciplinas eidéticas». «La una habita la otra, si se puede decir, implícitamente». Esta *nada* que distingue unas paralelas, esta nada sin la que justamente ninguna explicitación, es decir, ningún lenguaje, podría desplegarse libremente en la verdad sin ser deformado por algún medio real, esta nada sin la que ninguna cuestión transcendental, es decir, filosófica, podría tomar su aliento, esta nada surge, si se puede decir, cuando la *totalidad* del mundo queda neutralizada en su existencia y reducida a su fenómeno. *Esta operación es la de la reducción transcendental, no puede ser en ningún caso la de la reducción psicofenomenológica*. La eidética pura de la vivencia psíquica no concierne, sin duda, a ninguna existencia determinada, a nin-

⁶ *Meditaciones Cartesianas*, § 45.

⁷ *Ibíd.*, § 57.

⁸ *Phänomenologische Psychologie*, pág. 343.

guna factualidad empírica; no apela a ninguna significación trascendente a la consciencia. Pero las esencias que fija presuponen *intrínsecamente* la existencia del mundo bajo la especie de esta región mundana llamada *Psyché*. Es notable, por otra parte, que este paralelismo haga algo más que liberar el éter transcendental: hace más misterioso todavía (es lo único capaz de hacerlo) el sentido de lo *psíquico* y de la *vida* psíquica, es decir, de una *mundanidad* capaz de sustentar o de alimentar de alguna manera la *transcendentalidad*, de igualar así la extensión de su dominio, sin confundirse, no obstante, con ella en una *adecuación* total. Concluir de este *paralelismo* en una *adecuación* es la más tentadora, la más sutil, pero también la más oscurecedora de las confusiones: el *psicologismo transcendental*. Contra él es contra lo que hay que mantener la distancia precaria y amenazada entre las paralelas, contra él hay que interrogar sin cesar. Ahora bien, puesto que la consciencia transcendental no está encentada en su sentido por la hipótesis de una destrucción del mundo (*Ideas I*, § 49), «con seguridad es concebible una consciencia sin cuerpo, y, por paradójico que suene, también una consciencia sin alma (*seelenloses*)».⁹ Y sin embargo, la consciencia transcendental *no es nada más ni otra cosa* que la consciencia psicológica. El psicologismo transcendental desconoce esto: que si el mundo tiene necesidad de un *suplemento de alma*, el alma, que está en el mundo, tiene necesidad de esta *nada suplementaria* que es lo transcendental, y sin lo cual no aparecería ningún mundo. Pero por el lado opuesto, si se está atento a la renovación husserliana de la noción de «transcendental», debe uno guardarse de prestar cualquier tipo de realidad a esa distancia, de sustancializar esta inconsistencia, o de hacer de ella, aunque fuese por simple analogía, alguna cosa o algún momento del mundo. Eso sería helar la luz en su fuente. Si el lenguaje no escapa jamás a la analogía, si es incluso analogía de parte a parte, debe, llegado a este punto, a esta punta, asumir libremente su propia destrucción y lanzar las metáforas contra las metáforas; lo que es obedecer al más

⁹ *Ideas I*, § 54 (trad. cast. J. Gaos, pág. 128).

tradicional de los imperativos, que ha recibido su forma más expresa, si no la más original, en las *Eneadas* y no ha cesado de ser transmitida fielmente hasta la *Introducción a la Metafísica* (sobre todo, de Bergson). Es al precio de esta guerra del lenguaje contra él mismo como serán pensados el sentido y la cuestión de su origen. Se ve que esta guerra no es una guerra entre otras. Polémica por la posibilidad del sentido y del mundo que tiene su lugar en esta *diferencia*, que hemos visto que no puede habitar el mundo, sino solamente el lenguaje, en su inquietud transcendental. En verdad, lejos de habitarlo solamente, aquella es también su origen y su morada. El lenguaje guarda la diferencia que guarda el lenguaje.

Más tarde, en su *Nachwort zu meinen Ideen...* (1930) y en las *Meditaciones cartesianas* (§§ 14 y 57), Husserl evocará de nuevo, brevemente, este «paralelismo exacto» entre la «psicología pura de la consciencia» y la «fenomenología transcendental de la consciencia». Y dirá entonces, para recusar el psicologismo transcendental que «hace imposible una filosofía auténtica» (M. C., § 14), nos hace falta a cualquier precio, practicar la *Nuancierung* (*Nachwort...*, pág. 380) que distingue unas paralelas, de las que una está en el mundo y la otra fuera del mundo sin estar en otro mundo, es decir, sin cesar de estar, como *toda paralela, al lado, lo más próximo a la otra*. Nos hace falta, a cualquier precio, recoger y abrigar en nuestro discurso estos «matices aparentemente fútiles», frívolos, sutiles (*geringfügigen*) que «determinan de manera decisiva las vías y los desvíos (*Wege und Abwege*) de la filosofía» (M. C., § 14). Nuestro discurso debe poner en él al abrigo estos matices, y a la vez, por ello mismo, *asegurar en ellos su posibilidad y su rigor*. Pero la extraña unidad de estas dos paralelas, lo que las relaciona la una con la otra, no se deja partir por ellas, y, dividiéndose a sí misma, suelda finalmente lo transcendental a su otro, es la *vida*. Se percibe, en efecto, muy rápidamente, que el único núcleo del concepto de *psyché* es la vida como relación consigo, se haga o no en la forma de la consciencia. El «vivir» es, pues, el nombre de lo que precede a la reducción y escapa finalmente a todas las particiones que ésta hace aparecer. Pero

es que es su propia partición y su propia oposición a su otro. Al determinar así el «vivir», acabamos de nombrar, pues, el recurso de inseguridad del discurso, el punto en que no puede ya *asegurar en el matiz su posibilidad y su rigor*. Este concepto de *vida* es recuperado entonces en una instancia que no es ya la de la ingenuidad pre-transcendental, dentro del lenguaje de la vida corriente o de la ciencia biológica. Pero este concepto ultra-transcendental de la vida, si bien permite pensar la vida (en el sentido corriente o en el sentido de la biología) y si no ha sido inscrito jamás en la lengua, reclama quizás *otro nombre*.

Habrà que extrañarse menos ante el esfuerzo tenaz, oblicuo y laborioso de la fenomenología para guardar la palabra, para afirmar un lazo esencial entre el *logos* y la *phoné*, al no ser el privilegio de la consciencia (de la que Husserl no se ha preguntado en el fondo jamás *lo que era* a pesar de la meditación admirable, interminable y desde tantas perspectivas revolucionaria, que le ha consagrado) más que la posibilidad de la viva voz. Puesto que la consciencia de sí no aparece más que en su relación con un objeto, del que puede guardar y repetir la presencia, aquella no es jamás perfectamente extraña o anterior a la posibilidad del lenguaje. Husserl ha querido, sin duda, mantener, lo veremos, una capa originariamente silenciosa, «pre-expresiva», de lo vivido. Pero puesto que la posibilidad de constituir objetos ideales pertenece a la esencia de la consciencia, y estos objetos ideales son productos históricos, que no aparecen más que gracias a actos de creación o de enfoque, el elemento de la consciencia y el elemento del lenguaje serán cada vez más difíciles de discernir. Ahora bien, su indiscernibilidad, ¿no introducirá la no-presencia y la diferencia (la media-tez, el signo, el remitir, etc.), en el corazón de la presencia a sí? Esta dificultad *reclama* una respuesta. Esta respuesta se llama la voz. El enigma de la voz tiene la riqueza y la profundidad de todo aquello a lo que parece responder aquí. Que la voz simule la guardia de la presencia, y que la historia del lenguaje hablado sea el archivo de esta simulación, es lo que nos impide desde ahora considerar la «dificultad» a la que responde la

voz, en la fenomenología husserliana, como una dificultad del sistema o una contradicción que sería propia de ella. Esto nos impide también describir esta simulación, cuya estructura es de una infinita complejidad, como una ilusión, un fantasma, o una alucinación. Estos últimos conceptos remiten, por el contrario, a la simulación propia del lenguaje como a su raíz común.

Queda que esta «dificultad» estructura todo el discurso husserliano y que debemos reconocer su trabajo. El privilegio necesario de la *phoné* que está implicado por toda la historia de la metafísica, Husserl lo radicalizará explotando todos sus recursos con el mayor refinamiento crítico. Pues no es a la sustancia sonora o a la voz física, al cuerpo de la voz en el mundo, a lo que reconocerá una afinidad de origen con el logos en general, sino a la voz fenomenológica, a la voz en su carne transcendental, al soplo, a la animación intencional que transforma el cuerpo de la palabra en carne, que hace del *Körper* un *Leib*, una *geistige Leiblichkeit*. La voz fenomenológica sería esta carne espiritual que sigue hablando y estando presente a sí —*oyéndose*— en la ausencia del mundo. Entiéndase bien, lo que se atribuye a la voz se atribuye al lenguaje de *palabras*, a un lenguaje constituido por unidades —que se han podido creer irreductibles, indescomponibles— que sueldan el concepto significado «al complejo fónico» significante. A pesar de la vigilancia de la descripción, un tratamiento quizás ingenuo del concepto de «palabra» ha dejado irresuelta, sin duda, en la fenomenología, la tensión de sus dos motivos mayores: la pureza del formalismo, y la radicalidad del intuicionismo.

Que el privilegio de la presencia como consciencia no pueda *establecerse* —es decir, constituirse históricamente tanto como demostrarse— más que por la excelencia de la voz, he ahí una evidencia que no ha ocupado jamás en la fenomenología el primer plano de la escena. Según un modo que no es ni simplemente operatorio, ni directamente temático, en un lugar que no es ni central ni lateral, la necesidad de esta evidencia parece haberse asegurado una especie de «toma» sobre el todo de la fenomenología. La naturaleza de esta «toma» se deja pensar

mal en los conceptos habitualmente consagrados en la filosofía de la historia de la filosofía. Pero nuestro propósito no es aquí meditar directamente la forma de esta «toma». Solamente mostrarla en acción ya —y poderosamente— en la entrada de la primera de las *Investigaciones lógicas*.

CAPÍTULO PRIMERO
EL SIGNO Y LOS SIGNOS

Husserl comienza denunciando una confusión: la palabra «signo» (*Zeichen*) recubre, siempre en el lenguaje ordinario y a veces en el lenguaje filosófico, dos conceptos heterogéneos: el de *expresión* (*Ausdruck*), que se tiene a menudo equivocadamente por sinónimo de signo en general, y el de *señal* (*Anzeichen*). Ahora bien, según Husserl, hay signos que no expresan nada porque no transportan —debemos decirlo todavía en alemán— nada que pueda llamarse *Bedeutung* o *Sinn*. Tal es la señal. Ciertamente la señal es un signo, como la expresión. Pero a diferencia de ésta última, está, en tanto que señal, privada de *Bedeutung* o de *Sinn*: *bedeutungslos*, *sinnlos*. No es sin embargo un signo sin significación. No puede haber, por esencia, signo sin significación, significante sin significado. Por esto es por lo que la traducción tradicional de *Bedeutung* por significación, aunque esté consagrada y sea casi inevitable, arriesga con embrollar todo el texto de Husserl y con hacerlo ininteligible en su intención axial, con hacer por consiguiente ininteligible todo lo que dependerá de estas primeras «disposiciones esenciales». Se puede decir en alemán, con Husserl, sin absurdo, que un signo (*Zeichen*) está privado de *Bedeutung* (es *bedeutungslos*, no es *bedeutsam*), no se puede decir en francés, sin contradicción, que un signo está privado de significación. Se puede hablar en alemán de la expresión (*Ausdruck*) como *bedeutsame Zeichen*, cómo hace Husserl; no se puede, sin redundancia, traducir *bedeutsame Zeichen* por *signo significante*, lo que deja imaginar, contra la evidencia y contra la intención de Husserl, que podría haber signos no significantes. Aun

sospechando así de las traducciones francesas consagradas, debemos confesar de todas formas que siempre será difícil reemplazarlas. Por esto, nuestras observaciones son cualquier cosa menos críticas frente a traducciones existentes y preciosas. Intentaremos, no obstante, proponer soluciones que se mantendrán a medio camino entre el comentario y la traducción. Además no valdrán más que en el límite de los textos husserlianos. Lo más frecuentemente, ante la dificultad, según un procedimiento cuyo valor es discutible a veces, conservaremos la palabra alemana, intentando aclararla mediante el análisis.

Se confirmará así muy pronto que, para Husserl, la expresividad de la expresión —que supone siempre la idealidad de una *Bedeutung*— tiene un lazo irreductible con la posibilidad del discurso hablado (*Rede*). La expresión es un signo puramente lingüístico, y es precisamente lo que lo distingue en primer análisis de la señal. Aunque el discurso hablado sea una estructura muy compleja, al comportar siempre, *de hecho*, una capa indicativa que, lo veremos, costará el mayor esfuerzo contener en sus límites, Husserl le reserva la exclusividad del derecho a la expresión. Y, en consecuencia, de la logicidad pura. Se podría, pues, quizás, sin forzar la intención de Husserl, definir, si no traducir, *bedeuten* por *querer-decir*, a la vez en el sentido en que un sujeto hablante, «expresándose», como dice Husserl, «sobre algo», *quiere decir*, y en el sentido en que una expresión *quiere decir*; ¹ y asegurarse de que la *Bedeutung* es siempre *lo que* alguien o un discurso *quieren decir*: siempre un sentido del discurso, un contenido discursivo.

Se sabe que, a diferencia de Frege, Husserl no distingue, en las *Investigaciones*, entre *Sinn* y *Bedeutung*: «*Bedeutung* vale para nosotros, además, como *sinónima* de sentido (*gilt als gleichbedeutend mit Sinn*). Por una parte, es muy agradable, justamente en este concepto, disponer de términos paralelos con que poder alternar; sobre todo, en investigaciones por el estilo de las presentes, donde ha de indagarse precisamente el

¹ *To mean, meaning*, son, para *bedeuten, Bedeutung*, esos felices equivalentes de los que no disponemos en francés.

sentido del término *Bedeutung*. Pero mucho más importa otra cosa, que es la costumbre firmemente arraigada de usar ambas palabras como sinónimas. Esta circunstancia hace no poco peligroso todo intento de diferenciar sus *Bedeutungen* y (como ha propuesto, por ejemplo, G. Frege) emplear un término para la *Bedeutung* en nuestro sentido y el otro para los objetos expresados» (§ 15). En *Ideas I*, la disociación que interviene entre las dos nociones no tiene en absoluto la misma función que en Frege, y confirma nuestra lectura: *Bedeutung* está reservada al contenido de sentido ideal de la expresión *verbal*, del discurso hablado, mientras que el sentido (*Sinn*) cubre toda la esfera noemática hasta en su capa no-expresiva: «Partimos de la conocida distinción entre el lado sensible o, por decirlo así, corporal de la expresión y su lado no sensible, «espiritual». En la detallada discusión del primero no necesitamos entrar, como tampoco en el modo de estar unidos ambos lados. Como se comprende, son también estos rótulos para problemas fenomenológicos no sin importancia. Vamos a fijarnos exclusivamente en el «querer-decir» (*bedeuten*) y la «*Bedeutung*». Originalmente tienen estos términos una exclusiva relación con la esfera del lenguaje (*sprachliche Sphäre*) o del «expresar» (*des Ausdrückens*). Pero es prácticamente inevitable, a la vez que un importante progreso del conocimiento, ensanchar y modificar adecuadamente la *Bedeutung* de estas palabras, con lo que resultan aplicables en cierta forma a toda la esfera noético-noemática, o sea, a todos los actos, hállese éstos o no entretelados (*verflochten*) con actos de expresión. Así hemos hablado también constantemente del «sentido» (*Sinn*) —una palabra que en general se usa como equivalente de *Bedeutung*— en todas las vivencias intencionales. En gracia a la distinción, vamos a preferir el término *Bedeutung* para designar el viejo concepto, en especial en las expresiones complejas «*Bedeutung lógica*» o «*expresiva*». La palabra *sentido* la emplearemos en adelante como anteriormente, en la más amplia latitud». Y, en un paso sobre el que deberemos volver, tras haber afirmado que existía, especialmente en la percepción, una capa pre-expresiva de la vivencia o del sentido, puesto que esta capa de

sentido podía siempre recibir expresión y *Bedeutung*, Husserl propone que «la *Bedeutung* lógica es una expresión» (*Ideas I*, § 124).

La diferencia entre la señal y la expresión aparece muy pronto, en el curso de la descripción, como una diferencia más *funcional* que *sustancial*. La señal y la expresión son funciones o relaciones significantes, no términos. Un único y mismo fenómeno puede ser aprehendido como expresión o como señal, como signo discursivo o no discursivo. Esto depende de la vivencia intencional que lo anima. El carácter funcional de la descripción da enseguida la medida de la dificultad y nos hace acceder a su centro. Dos funciones pueden entrelazarse, encabestrarse en el mismo encadenamiento de signos, en la misma significación. Husserl habla en primer lugar de la adición o de la yuxtaposición de una función a otra: «...los signos en el sentido de *indicaciones (Anzeichen)* (señales, notas, distintivos, etc.) *no expresan nada*, a no ser que, *además* de la función indicativa [*neben*, al lado de; subraya Husserl] cumplan una función de *Bedeutung*». Pero unas líneas más adelante, hablará de intrincación íntima, de encabestramiento (*Verflechtung*). Esta palabra reaparecerá con frecuencia, en momentos decisivos, y no será fortuito. En el primer párrafo, ya: «El querer-decir (*bedeuten*) —en el discurso comunicativo (*in mitteilender Rede*)— va siempre entrelazado (*verflochten*) con cierta cantidad o proporción de señal...».

Sabemos ya, pues, que, *de hecho*, el signo discursivo, y por consiguiente el querer-decir está *siempre* encabestrado, *cogido* en un sistema indicativo. Cogido, es decir, contaminado: es la pureza expresiva y lógica de la *Bedeutung* lo que Husserl quiere recuperar como posibilidad del Logos. *De hecho y siempre (allzeit verflochten ist)* en la medida en que la *Bedeutung* está cogida en un discurso comunicativo. Ciertamente, lo veremos, la comunicación misma es una capa extrínseca de la expresión para Husserl. Pero cada vez que se produce de hecho, una expresión comporta un valor de comunicación, incluso si no se agota en ello, o si este valor le está simplemente asociado.

Habrà que precisar las modalidades de este entrelazamien-

to. Pero ya desde ahora es evidente que esta necesidad factual del encabestramiento que asocia íntimamente la expresión y la señal no debe, a los ojos de Husserl, encantar la posibilidad de una rigurosa distinción de esencia. Esta posibilidad es puramente jurídica y fenomenológica. Todo el análisis avanzará, pues, dentro de esta separación entre el hecho y el derecho, la existencia y la esencia, la realidad y la función intencional. Saltando por encima de las mediaciones e invirtiendo el orden aparente, estaríamos tentados de decir que esta separación, que define el espacio mismo de la fenomenología, no preexiste a la cuestión del lenguaje, no se introduce en él como en el interior de un dominio o un problema entre otros. No se abre, por el contrario, más que dentro de y por la posibilidad del lenguaje. Y su valor jurídico, el derecho a una distinción entre el hecho y el derecho intencional, depende todo él del lenguaje, y en él, de la validez de una distinción radical entre la señal y la expresión.

Prosigamos nuestra lectura. Toda expresión estaría, pues, cogida, como a pesar suyo, en un proceso indicativo. Pero lo contrario, reconoce Husserl, no es verdadero. Se podría, pues, estar tentado de hacer del signo expresivo una especie del género «señal». En este caso, se debería acabar diciendo del habla, por más que se le atribuya aún algún tipo de dignidad o de originalidad, que no es más que una forma de gesto. En su centro esencial, y no sólo por lo que Husserl considera como sus accidentes (su cara física, su función de comunicación), aquella pertenece, sin excederlo, al sistema general de la significación. Este último se confundiría con el sistema de la indicación.

Es precisamente lo que discute Husserl. Para hacerlo, debe, pues, demostrar que la expresión no es una especie de la indicación, aunque todas las expresiones estén mezcladas de indicación, no siendo verdadera la inversa. «Limitémonos, por de pronto —como solemos hacerlo involuntariamente al hablar de expresiones—, a expresiones que funcionan en la conversación viviente. Vemos entonces que el concepto de señal, comparado con el concepto de expresión, tiene más amplia extensión. Pero de ninguna manera constituye el género, por lo que se refiere

al contenido. *El querer-decir* (bedeuten) *no es una especie de la cual sea género el ser-signo* (Zeichenseins) *en el sentido de la indicación* (Anzeige). Si su extensión es más reducida es porque el querer-decir (*bedeuten*) —en el discurso comunicativo— va siempre encabestrado (*verflochten*) con cierta cantidad o proporción de este ser-señal (*Anzeichenseins*), el cual funda, por su parte un concepto más amplio, porque justamente puede presentarse fuera de este encabestramiento (§ 1).»

Para probar la ruptura de la relación género-especie, hace falta, pues, volver a encontrar, si la hay, una situación fenomenológica en la que la expresión no esté obstaculizada en este encabestramiento, no esté entrelazada con la señal. Como esta contaminación se produce siempre en la conversación real (a la vez porque la expresión indica en ella un contenido sustraído para siempre a la intuición, a saber, la vivencia de otro, y porque el contenido ideal de la *Bedeutung* y la cara espiritual de la expresión se unen ahí a la cara sensible), es en un lenguaje sin comunicación, en un discurso monologado, en la voz absolutamente baja de la «vida solitaria del alma» (*im einsamen Seelenleben*) donde hay que acosar la pureza no encantada de la expresión. Por una extraña paradoja, el querer-decir no aislaría la pureza concentrada de su *ex-presividad* más que en el momento en que fuera suspendida la relación con un cierto *afuera*. Con un cierto *afuera* solamente, pues esta reducción no borraría, revelaría, por el contrario, en la pura expresividad, una relación con el objeto, el enfoque de una idealidad objetiva, que hace frente a la intención del querer-decir, a la *Bedeutungsintention*. Lo que acabamos de llamar paradoja no es en verdad más que el proyecto fenomenológico en su esencia. Más allá de la oposición del «idealismo» o del «realismo», del «subjetivismo» y del «objetivismo», etc., el idealismo transcendental fenomenológico responde a la necesidad de describir la objetividad del *objeto* (*Gegenstand*) y la *presencia* del presente (*Gegenwart*) —y la objetividad en la presencia— a partir de una «interioridad», o más bien de una proximidad a sí, de un *propio* (*Eigenheit*) que no es un simple *adentro*, sino la posibilidad íntima de la relación con un ahí y un *afuera* en general. Por

esto, la esencia de la consciencia intencional no se revelará (por ejemplo, en *Ideas I*, § 49) más que en la reducción de la totalidad del mundo existente en general.

Este gesto está ya bosquejado en la primera de las *Investigaciones* a propósito de la expresión y el querer-decir como relación con el objeto. «Pero las *expresiones* desenvuelven también su función de querer-decir (*Bedeutungsintention*) en la *vida solitaria del alma*; y en éstas *no funcionan ya como señales*. Así, pues, los dos conceptos de signo no están en verdad en relación de mayor y menor extensión (§ 1).»

Antes de abrir el campo de esta vida solitaria del alma para recuperar en ellas la expresividad, hay, pues, que determinar y reducir el dominio de la indicación. Es lo que comienza por hacer Husserl. Pero antes de seguirle en este análisis, marquemos una pausa.

El movimiento que acabamos de comentar se ofrece, en efecto, a dos lecturas posibles.

Por una parte, Husserl parece reprimir, con una prisa dogmática, una cuestión sobre *la estructura del signo en general*. Al proponer desde el principio una disociación radical entre dos tipos *heterogéneos* de signo, entre la señal y la expresión, no se pregunta lo que es el signo *en general*. El concepto de signo en general, que tiene que utilizar en el comienzo, y al que tiene que reconocer un foco de sentido, no puede recibir su unidad más que de una esencia; no puede regularse más que sobre ella. Y ésta debe ser reconocida en una estructura esencial de la experiencia y en la familiaridad de un horizonte. Para entender la palabra «signo» en la apertura de la problemática, debemos tener ya una relación de pre-comprensión con la esencia, la función o la estructura del signo en general. Es solamente después cuando podremos eventualmente distinguir entre el signo como señal y el signo como expresión, incluso si estos dos tipos de signos no se ordenan según relaciones de género y especie. Según una distinción, husserliana ella misma, (cfr. § 13), se puede decir que la categoría de signo en general no es un género sino una forma.

¿Qué es, pues, un signo en general? Esta cuestión, no tene-

mos la ambición de responderla, por varios tipos de razones. Queremos solamente sugerir en qué sentido puede parecer eludirla Husserl. «Todo signo es signo de algo...», para algo (*für etwas*), tales son las primeras palabras de Husserl, que introduce entonces *inmediatamente* la disociación: «...pero todo signo no tiene una «*Bedeutung*», un «*sentido*» (*Sinn*) que sea «*expresado*» con el signo». Esto supone que sepamos implícitamente lo que «ser-para» quiere decir, en el sentido de «estar-en-el-lugar-de»; debemos comprender familiarmente esta estructura de sustitución o de un remitir para que después llegue a ser inteligible en ella, incluso demostrada, la heterogeneidad entre el remitir indicativo y el remitir expresivo; e incluso para que la evidencia de sus relaciones nos sea accesible, aunque fuese en el sentido en que lo entiende Husserl. Un poco más lejos, en efecto (§ 8), Husserl demostrará que el remitir expresivo (*Hinzulenken*, *Hinzeigen*) no es el remitir indicativo (*Anzeigen*). Pero sobre el sentido del *Zeigen en general*, que, mostrando así lo invisible con el dedo, puede modificarse después en *Hinzeigen* o en *Anzeigen*, no se propone ninguna cuestión original. Sin embargo, se puede ya adivinar —y quizás lo verificaremos más adelante— que este «*Zeigen*» es el lugar en que se anuncia la raíz y la necesidad de todo «encabestramiento» entre señal y expresión. Lugar en que todas oposiciones y las diferencias que surcarán en adelante el análisis de Husserl (y que estarán todas informadas dentro de los conceptos de la metafísica tradicional) no están todavía dibujadas. Pero Husserl, al escoger como tema la logicidad de la significación, al creer poder ya aislar el *a priori lógico* de la gramática pura en el *a priori* general de la gramática, se compromete resueltamente en una de las modificaciones de la estructura general del *Zeigen: Hinzeigen* y no *Anzeigen*.

Esta ausencia de cuestión sobre el punto de partida y sobre la precomprensión de un concepto operatorio, ¿traduce necesariamente un dogmatismo? ¿No se lo puede interpretar, *por otra parte*, como vigilancia crítica? ¿No se trata precisamente de rehusar o de borrar la precomprensión como punto de partida aparente, incluso como prejuicio o presunción? ¿Con qué

derecho presumir de la unidad de esencia de algo como el signo? ¿Y si Husserl quisiera dislocar la unidad del signo, desmontar su apariencia, reducirla a una verbalidad sin concepto? ¿Y si no hubiera *un* concepto de signo y *unos* tipos de signo, sino dos conceptos irreducibles a los que se ha unido abusivamente una sola palabra? Husserl habla precisamente, al comienzo del segundo párrafo, de los «dos conceptos unidos a la palabra “signo”». Al reprocharle que no comience interrogándose sobre el ser-signo del signo en general, ¿no se da una confianza precipitada a la unidad de una palabra?

Más gravemente: al preguntar «¿qué es el signo en general?» se somete la cuestión del signo a un designio ontológico, se pretende asignar a la significación un lugar, fundamental o regional, en una ontología. Lo que sería un movimiento clásico. Se sometería el signo a la verdad, el lenguaje al ser, el habla al pensamiento, y la escritura al habla. Decir que puede haber ahí una verdad del signo en general, ¿no es suponer que el signo no es la posibilidad de la verdad, que no la constituye, que se contenta con significarla? ¿con reproducirla, encarnarla, inscribirla secundariamente o remitir a ella? Pues si el signo precediera de alguna manera a lo que se llama la verdad o la esencia, no tendría ningún sentido hablar de la verdad o de la esencia del signo. ¿No se puede pensar —y Husserl lo ha hecho, sin duda— que el signo, por ejemplo si se lo considera como estructura de un movimiento intencional, no cae bajo la categoría de cosa en general (*Sache*), no es un «ente» sobre el ser del cual se llegaría a plantear una cuestión? ¿No es el signo otra cosa que un ente? ¿no es la única «cosa», que al no ser una cosa, no cae bajo la cuestión «qué es»? ¿No la produce, por el contrario, llegado el caso? ¿No produce así la «filosofía» como imperio del *ti esti*?

Al afirmar que la «*Bedeutung* lógica es una expresión», que no hay verdad teórica más que en un enunciado,² al comprometerse resueltamente en una cuestión sobre la expresión lin-

² Afirmación muy frecuente, desde las *Investigaciones lógicas* (cf., por ejemplo, Introducción, § 2) hasta el *Origen de la geometría*.

güística como posibilidad de la verdad, al no presuponer la unidad de esencia del signo, podría parecer que Husserl invierte el sentido del orden tradicional y que respeta, en la actividad de la significación, aquello que sin tener en sí verdad, condiciona el movimiento y el concepto de la verdad. Y de hecho, a todo lo largo de un itinerario que acaba en el *Origen de la geometría*, Husserl atribuirá una atención creciente a aquello que, en la significación, en el lenguaje y en la inscripción que consigna la objetividad ideal, más bien *produce* la verdad o la idealidad que la *registra*.

Pero este último movimiento no es simple. Es nuestro problema aquí, y deberemos volver sobre ello. El destino histórico de la fenomenología parece en todo caso comprendido entre estos dos motivos: por un lado, la fenomenología es la reducción de la ontología ingenua, el retorno a una constitución activa del sentido y del valor, a la actividad de una *vida* que produce la verdad y el valor en general a través de sus signos. Pero al mismo tiempo, sin yuxtaponerse simplemente a este movimiento³ otra necesidad confirma también la metafísica clásica de la presencia y marca la pertenencia de la fenomenología a la ontología clásica.

Es en esta pertenencia en lo que hemos escogido interesarnos.

³ Movimiento cuya relación con la metafísica o la ontología clásicas puede interpretarse diversamente. Crítica que tendría afinidades determinadas, limitadas pero ciertas, con la de Nietzsche y la de Bergson. Pertenece, en todo caso, a la unidad de una configuración histórica. Aquello que en la configuración histórica de estas inversiones continúa la metafísica, tal es uno de los temas más permanentes de la meditación de Heidegger. Además, sobre estos problemas (punto de partida en la precomprensión del sentido de una palabra, privilegio de la cuestión «qué es», relaciones entre lenguaje y ser o verdad; pertenencia a la ontología clásica, etc.), es sólo a partir de una lectura superficial de los textos de Heidegger como podría concluirse que estos últimos caen bajo el efecto de estas objeciones. Pensamos, por el contrario, sin podernos extender aquí, que jamás se había escapado mejor a aquél, antes de estos textos. Lo que no quiere decir, claro está, que se escape con frecuencia a él, después de éstos.

CAPÍTULO II
LA REDUCCION DE LA SEÑAL

La pertenencia metafísica se revela sin duda en el tema al que volvemos ahora: la exterioridad de la señal a la expresión. Husserl consagra solamente tres párrafos a «*la esencia de la indicación*» y, en el mismo capítulo, once párrafos a la *expresión*. Como se trata, según un propósito lógico y epistemológico, de ceñirse a la originalidad de la expresión como «querer-decir», y como relación con el objeto ideal, el tratamiento de la indicación debe ser breve, preliminar y «reductor». Hay que apartar, abstraer, «reducir» la indicación como fenómeno extrínseco y empírico, incluso si una relación estrecha la une de hecho a la expresión, la entrelaza empíricamente con ella. Pero una reducción así es difícil. Sólo aparentemente se ha llevado a cabo al final del tercer párrafo. No cesarán de aparecer más adelante adherencias indicativas, a veces de otro tipo, y borrarlas será una tarea infinita. Toda la empresa de Husserl —y mucho más allá de las *Investigaciones*— estaría amenazada si la *Verflechtung* que acopla la señal a la expresión fuera absolutamente irreductible, inextricable en principio, si la indicación no se añadiese a la expresión como una adherencia más o menos tenaz, sino que habitase la intimidad esencial de su movimiento.

¿Qué es un signo indicativo? Puede, en primer lugar, ser *natural* (los canales de Marte *indican* la presencia posible de seres inteligentes) tanto como *artificial* (la marca de tiza, la inscripción del estigma, todos los instrumentos de designación convencional).¹ La oposición de la naturaleza y de la institu-

¹ En la lógica de sus ejemplos y de sus análisis, Husserl habría podido citar la grafía en general. Aunque la escritura sea para él, sin duda, *indicativa*

ción no tiene aquí ninguna pertinencia y no divide la unidad de la función indicativa. ¿Cuál es esta unidad? Husserl la describe como la de una cierta «motivación» (*Motivierung*): lo que da a algo así como un «ser pensante» el movimiento para *pasar* de algo a algo. Por el momento, esta definición debe mantenerse en tal generalidad. Este paso puede ser de convicción (*Überzeugung*) o de presunción (*Vermutung*), y liga siempre un conocimiento *actual* a un conocimiento *inactual*. En la motivación considerada en este grado de generalidad, este conocimiento puede concernir a todo objeto (*Gegenstand*) o situación objetiva (*Sachverhalt*), y no necesariamente a existentes empíricos, es decir, individuales. Para designar la categoría de lo conocido (actual o inactual) Husserl se sirve, pues, a propósito, de conceptos muy generales (*Sein, Bestand*), que pueden cubrir el ser o la consistencia, la estructura de los objetos ideales como también la de los existentes empíricos. *Sein, bestehen, Bestand* —palabras frecuentes y fundamentales en este comienzo del párrafo— no se reducen a *Dasein, existieren, Realität*, y esta diferencia importa mucho a Husserl, vamos a verificarlo al instante.

Husserl define así la comunidad de esencia más general que reúne todas las funciones indicativas: «Y encontramos que ese quid común es la circunstancia de que ciertos *objetos o situaciones objetivas*, de cuya *consistencia (Bestand)* alguien tiene conocimiento *actual* le indican (*anzeigen*) a ese alguien *la consistencia de ciertos otros objetos o situaciones objetivas* —en el sentido de que *la convicción del ser (Sein) de los unos es vivida por dicho alguien como motivo* (motivo no basado en

en su capa propia, aquella plantea un problema temible que explica probablemente aquí el silencio prudente de Husserl. Es que, suponiendo que sea indicativa en el sentido que da a esta palabra, aquella tiene un extraño privilegio que arriesga con desordenar todas estas distinciones esenciales: escritura fonética (o mejor: en la parte puramente fonética de la escritura llamada abusiva y globalmente fonética), lo que aquella «indicaría» sería una «expresión»; escritura no fonética, sustituiría al discurso expresivo en lo que lo que lo une inmediatamente al «querer-decir» (*bedeuten*). No insistimos aquí sobre este problema: pertenece al último horizonte de este ensayo.

intelección) para la convicción o presunción del ser de los otros» (§ 2).

Pero esta comunidad de esencia es todavía tan general que cubre todo el campo de la indicación y otra cosa todavía. O más bien, puesto que es claramente un *Anzeigen* lo que se describe aquí, digamos que esta comunidad de esencia desborda la indicación *en el sentido estricto*, a lo que habrá que aproximarse ahora. Y vemos entonces por qué era importante distinguir entre *Sein* o *Bestand* por una parte, y *Existenz*, *Dasein* o *Realität* por otra parte: la motivación general así definida es la de un «porque» que puede tener tanto el sentido de la alusión indicativa (*Hinweis*) como de la demostración (*Beweis*) deductiva, evidente, apodíctica. En este último caso, el «porque» encadena necesidades evidentes e ideales, permanentes, persistentes más allá de todo *hic et nunc* empírico. «Manifiéstase en esto una regularidad ideal, que rebasa los juicios enlazados *hic et nunc* por motivación y comprende, con generalidad superempírica, todos los juicios del mismo contenido, y aun todos los juicios de las misma «forma» (*Form*) como tales». Las motivaciones que encadenan las vivencias, los *actos* que enfocan las idealidades necesarias y evidentes, ideal-objetivas, pueden ser del orden de la indicación contingente y empírica, «no-evidente»; pero las relaciones que unen los *contenidos* de los objetos ideales, en la demostración evidente, no dependen de la indicación. Todo el análisis del párrafo 3 demuestra: 1, que incluso si A indica B con una certeza *empírica* completa (con la más alta probabilidad), esta indicación no será jamás una demostración de necesidades apodícticas, y, por volver a encontrar aquí el esquema clásico, «verdades de razón» por oposición a «verdades de hecho»; 2, que incluso si la indicación parece en cambio intervenir en una demostración, aquella estará siempre del lado de las motivaciones psíquicas, de los actos, de las convicciones, etc., jamás del lado del contenido de las verdades encadenadas.

Esta indispensable distinción entre *Hinweis* y *Beweis*, indicación y demostración, no plantea solamente un problema de forma análogo a aquel que abríamos más arriba a propósito

del *Zeigen*. ¿Qué es la mostración (*Weisen*) en general antes de distribuirse en indicación que muestra con el dedo (*Hinweis*) lo no-visto, y en demostración (*Beweis*) que da a ver en la evidencia de la prueba? Esta distinción agudiza además la dificultad ya señalada del «encabestramiento».

Se sabe ahora, en efecto, que en el orden de la significación en general, toda vivencia psíquica, bajo la cara de sus *actos*, incluso cuando enfocan idealidades y necesidades objetivas, no conoce más que encadenamientos indicativos. La señal cae fuera del contenido de la objetividad absolutamente ideal, es decir, de la verdad. Aquí todavía, esta exterioridad, o más bien este carácter extrínseco de la señal es inseparable, en su posibilidad, de la posibilidad de todas las reducciones por venir, sean eidéticas o transcendentales. Al tener su «origen» en los fenómenos de asociación,² que ligan siempre existentes empíricos dentro del mundo, la significación indicativa cubrirá, en el lenguaje, todo lo que cae bajo el régimen de las «reducciones»: la factualidad, la existencia mundana, la no-necesidad esencial, la no-evidencia, etc. ¿No se tendrá ya el derecho de decir que toda

² Cf. § 4: «Los hechos psíquicos, en que tiene su “origen” el concepto de la señal, es decir, en que este concepto puede ser aprehendido abstractivamente, pertenecen a ese grupo más amplio de hechos que se pueden reunir bajo el título histórico de “asociación de ideas”», etc. Se sabe que, aun renovándolo y utilizándolo en el campo de la experiencia transcendental, Husserl no ha cesado jamás de operar con este concepto de «asociación». Aquí, lo que está excluido de la expresividad pura, es la indicación, y por ello, la asociación en el sentido de la psicología empírica. Son las vivencias psíquicas empíricas lo que debe ponerse entre paréntesis para reconocer la idealidad de la *Bedeutung* que rige la expresión. La distinción entre señal y expresión aparece, pues, en primer lugar, en la fase necesariamente y provisionalmente «objetivista» de la fenomenología, cuando hay que neutralizar la subjetividad empírica. ¿Guardará todo su valor cuando la temática transcendental profundice el análisis?, ¿y cuando se regrese a la subjetividad constituyente? Esta es la cuestión. Después, Husserl no la ha abierto jamás. Ha continuado sirviéndose de las «distinciones esenciales» de la primera de las *Investigaciones*. Sin embargo, no ha recommenzado jamás, no ha repetido, a propósito de ellas, ese trabajo de tematización por el que todos sus demás conceptos han sido incansablemente recogidos, verificados, confirmados, reapareciendo sin cesar en el centro de una descripción.

la problemática futura de la reducción y todas las diferencias conceptuales en las que aquella se pronuncia (hecho/esencia, transcendentalidad/mundanía, y todas las oposiciones que hacen sistema con ella) se despliegan en una *separación* entre dos tipos de signos? ¿Al mismo tiempo que ella, si no en ella y gracias a ella? ¿No se anuncia aquí bajo la forma de una relación entre dos modos de significación el concepto de *paralelismo*, que define las relaciones entre lo psíquico puro —que está dentro del mundo— y lo transcendental puro —que no está ahí— y que concentra así todo el enigma de la fenomenología husserliana? Y sin embargo, Husserl, que no ha querido asimilar jamás experiencia en general (empírica o transcendental) y lenguaje, va a esforzarse sin cesar en contener la significación fuera de la presencia a sí de la vida transcendental. La cuestión que acabamos de plantear, en efecto, nos haría pasar del comentario a la interpretación. Si pudiéramos responder afirmativamente, haría falta concluir de ello, contra la intención expresa de Husserl, que la «reducción», antes incluso de llegar a ser método, se confundiría con el acto más espontáneo del discurso hablado, la simple práctica del habla, el poder de la expresión. Esta conclusión, aunque debe constituir, ante nuestros ojos, en un cierto sentido, la «verdad» de la fenomenología, contradiría, en un cierto nivel, la intención expresa de Husserl por dos tipos de razones. Por una parte, lo recordábamos más arriba, porque Husserl cree en la existencia de una capa pre-expresiva y pre-lingüística del sentido, que la reducción deberá a veces desvelar, excluyendo la capa del lenguaje. Por otra parte, si no hay expresión y querer-decir sin discurso, no todo el discurso es «expresivo». Aunque no haya discurso posible sin núcleo expresivo, se podría, casi, decir, que la totalidad del discurso está cogida en una trama indicativa.

CAPÍTULO III

EL QUERER-DECIR COMO SOLILOQUIO

Supongamos que la indicación sea excluida. Queda la expresión. ¿Qué es la expresión? Es un signo cargado de *Bedeutung*. Husserl emprende su definición en el quinto párrafo: *Ausdrücke als bedeutsame Zeichen*. Las expresiones son signos que «quieren-decir».

A) Sin duda la *Bedeutung* no adviene al signo y no lo transforma en expresión más que con el habla, el discurso oral: «De los signos *indicativos* distinguimos los signos *que-quieren-decir*, las *expresiones*.» Pero ¿por qué «expresiones» y por qué «signos-que-quieren-decir»? No se puede explicar esto más que anudando en la unidad profunda de una misma intención todo un haz de razones.

1. La expresión es exteriorización. Imprime en un cierto afuera un sentido que se encuentra en primer lugar en un cierto adentro. Más arriba hemos sugerido que este afuera y este adentro eran absolutamente originales: el afuera no es ni la naturaleza, ni el mundo, ni una exterioridad real en relación a la consciencia. Es éste el lugar para precisar. El *bedeuten* enfoca un afuera que es el de un objetivo ideal. Este afuera es entonces ex-presado, pasa fuera de sí dentro de otro afuera, que está siempre «dentro de» la consciencia: el discurso expresivo, vamos a verlo, no tiene necesidad, en tanto que tal y en su esencia, de ser efectivamente proferido en el mundo. La expresión como signo que-quiere-decir es, pues, una doble salida fuera de sí del sentido (*Sinn*) en sí, dentro de la consciencia, dentro del

con-sigo o del cerca-de-sí, que Husserl comienza determinando como «vida solitaria del alma». Más tarde, después del descubrimiento de la reducción transcendental, la describirá como esfera noético-neomática de la consciencia. Si nos referimos, como anticipación y por una mayor claridad, a los párrafos correspondientes de *Ideas I*, vemos cómo la capa «improductiva» de la expresión viene a reflejar, a «reflexionar» en espejo (*wiederspiegeln*) toda otra intencionalidad en cuanto a su forma y a su contenido. La relación con la objetividad marca, pues, una intencionalidad «pre-expresiva» (*vor-ausdrücklich*) enfocadora de un sentido que será transformado a continuación en *Bedeutung* y en expresión. Que esta «salida» repetida, reflexionada, hacia el sentido noemático y después hacia la expresión, sea un redoblamiento improductivo, he aquí algo que no cae por su propio peso, sobre todo si se considera que por «improductividad» Husserl entiende entonces «*productividad que se agota en el expresar y en la forma de lo conceptual*, que interviene como forma nueva con el expresar».¹ Tendremos, pues, que volver a ello. Queríamos solamente señalar aquí lo que significa «expresión» según Husserl: salida fuera de sí de un acto, después, de un sentido que no puede entonces permanecer en sí más que en la voz, y en la voz «fenomenológica».

2. En las *Investigaciones*, la palabra «expresión» se impone ya por otra razón. La expresión es una exteriorización voluntaria, decidida, consciente de parte a parte, intencional. No hay expresión sin la intención de un sujeto que anime el signo, prestándole una *Geistigkeit*. En la indicación, la animación tiene dos límites: el cuerpo del signo, que no es un soplo, y lo indicado, que es una existencia en el mundo. En la expresión, la intención es absolutamente expresa, puesto que anima una voz que puede permanecer completamente interior, y puesto

¹ § 124, tr. J. Gaos, pág. 298. Analizamos en otro lugar más directamente la problemática del querer-decir y de la expresión en *Ideas I*, cf. «La forma y el querer-decir, nota sobre la fenomenología del lenguaje» en *Revue Internationale de Philosophie*, septiembre, 1967.

que lo expresado es una *Bedeutung*, es decir, una idealidad que no «existe» en el mundo.

3. Que no haya expresión sin intención voluntaria, se confirma desde otro punto de vista. En efecto, si la expresión está siempre habitada, animada por un *bedeuten*, como *querer*-decir, es que para Husserl la *Deutung*, digamos la interpretación, el entendimiento, la inteligencia de la *Bedeutung*, no puede tener lugar jamás fuera del discurso oral (*Rede*). Sólo un discurso así puede ofrecerse a una *Deutung*. Esta no es jamás esencialmente lectura sino escucha. Lo que «quiere decir», *lo que* el querer-decir quiere decir, la *Bedeutung*, está reservada a lo que habla y a quien habla en tanto que dice lo que *quiere* decir: expresamente, explícitamente y conscientemente. Verifiquémoslo.

Husserl reconoce que su uso de la palabra «expresión» «fuerza» un poco la lengua. Pero la fuerza ejercida así purifica su intención y revela a la vez un fondo común de implicaciones metafísicas. «...establecemos que todo *discurso (Rede)* y toda parte de discurso (*Redeteil*), así como todo signo, que esencialmente sea de la misma especie, es una expresión; sin que importe nada que el discurso sea verdaderamente hablado (*wirklich geredet*) —esto es, enderezado a una persona con propósito comunicativo— o no». Así, todo lo que constituye la efectividad de lo pronunciado, la encarnación física de la *Bedeutung*, el cuerpo de la palabra, lo que en su idealidad pertenece a una lengua empíricamente determinada, es, si no exterior al discurso, al menos extraño a la expresividad como tal, a esta intención pura sin la que no podría haber discurso. Toda la capa de la efectividad empírica, es decir, la totalidad fáctica del discurso, pertenece a esta indicación cuya extensión no hemos terminado de recorrer. La efectividad, la totalidad de los acontecimientos del discurso, es indicativa no sólo porque está en el mundo, abandonada al mundo, sino también, correlativamente, porque en cuanto tal, guarda en ella algo de la asociación *involuntaria*. Pues si intencionalidad no ha querido decir jamás simplemente voluntad, ciertamente parece que en el orden de

las vivencias de expresión (suponiendo que tenga límites) consciencia intencional y consciencia voluntaria sean sinónimas a los ojos de Husserl. Y si se llegara a pensar —como Husserl nos autorizará a hacer en *Ideas I*— que toda vivencia intencional puede en principio ser recogida en una vivencia de expresión, se debería concluir, quizás, que a pesar de todos los temas de la intencionalidad receptiva o intuitiva y de la génesis pasiva, el concepto de intencionalidad permanece cogido en la tradición de una metafísica voluntarista, es decir, quizás simplemente en *la* metafísica. La teleología explícita que dirige toda la fenomenología transcendental no sería en el fondo más que un voluntarismo transcendental. El sentido quiere significarse, no se expresa más que en un querer-decir que no es más que un querer-decir-se de la presencia del sentido.

Esto explica que todo lo que escapa a la pura intención espiritual, a la pura animación por el *Geist* que es voluntad, todo eso está excluido del *bedeuten* y, en consecuencia, de la expresión: por ejemplo, el juego de la fisionomía, el gesto, la totalidad del cuerpo y de la inscripción mundana, en una palabra, la totalidad de lo visible y de lo espacial como tales. Como tales, es decir, en tanto que no están trabajados por el *Geist*, por la voluntad, por la *Geistigkeit* que, en la palabra como también en el cuerpo humano, transforma el *Körper* en *Leib* (en carne). La oposición del cuerpo y del alma no está solamente en el centro de esta doctrina de la significación, está confirmada por ella, y como lo ha hecho en el fondo siempre en la filosofía, depende de una interpretación del lenguaje. La visibilidad, la espacialidad como tales no podrían sino perder la presencia a sí de la voluntad y de la animación espiritual que abre el discurso. *Aquellas son literalmente su muerte*. Así: «En cambio excluimos (de la expresión) los gestos y ademanes con que acompañamos nuestros discursos involuntariamente (*unwillkürlich*) y desde luego sin propósito comunicativo; y excluimos también aquellos gestos y ademanes en que, aun sin discurso concomitante, el estado anímico de una persona recibe una «expresión» comprensible para quienes la rodean. Estas exteriorizaciones (*Äusserungen*) no son expresiones en el sentido de

discurso (*Rede*); no están, como las expresiones, unidas en unidad fenoménica con las vivencias exteriorizadas, en la consciencia del que las exterioriza; en ellas no comunica uno a otro nada; al exteriorizar estas manifestaciones fáltale al sujeto la intención de presentar unos «pensamiento» en modo expresivo (*in ausdrücklicher Weise*), ya a otros, ya a sí mismo, en cuanto que se halle solo consigo mismo. En suma, esas tales expresiones *no tienen propiamente Bedeutung*.» No quieren *decir* nada porque *no quieren* decir nada. En el orden de la significación, la intención expresa es una intención de expresar. Lo implícito no pertenece a la esencia del discurso. Lo que Husserl afirma aquí de los gestos y de los juegos fisionómicos valdría con toda seguridad *a fortiori* del lenguaje preconsciente o inconsciente.

Que se pueda eventualmente «interpretar» el gesto, el juego fisionómico, lo no-consciente, lo involuntario, la indicación en general, que se pueda a veces retomarlas y explicitarlas en un comentario discursivo y expreso, todo esto no hace más que confirmar, a los ojos de Husserl, las distinciones precedentes. Esta interpretación (*Deutung*) hace *entender* entonces una expresión latente, un querer-decir (*bedeuten*) que se reservaba todavía. Los signos no expresivos no quieren decir (*bedeuten*) más que en la medida en que se les pueda hacer decir lo que se murmuraba en ellos, lo que se quería en una especie de farfuleo. Los gestos no quieren decir más que en la medida en que se los puede escuchar, interpretar (*deuten*). En tanto se identifique *Sinn* y *Bedeutung*, todo lo que resiste a la *Deutung* no tiene ningún sentido y no es lenguaje en sentido estricto. La esencia del lenguaje es su telos y su telos es la consciencia voluntaria como querer-decir. La esfera indicativa que permanece fuera de la expresividad así definida delimita el fracaso de este telos. Aquella representa todo lo que, aun entrelazándose con la expresión, no puede ser recogido en un discurso deliberado y transido de querer-decir.

Por todas estas razones, no se tiene derecho a distinguir entre señal y expresión como entre signo no-lingüístico y signo lingüístico. Husserl traza una frontera que no pasa entre la lengua y la no-lengua, sino, dentro del lenguaje en general, entre

lo expreso y lo no-expreso (con todas sus connotaciones). Pues sería difícil —y *de hecho* imposible— excluir de la lengua todas las formas indicativas. Se puede, pues, todo lo más, distinguir con Husserl entre signos lingüísticos «en sentido estricto» y signos lingüísticos en sentido amplio. Justificando su exclusión de los gestos y de los juegos fisionómicos, Husserl concluye, en efecto: «En esto no introduce la menor variación el hecho de que otra persona pueda interpretar (*deuten*) nuestras exteriorizaciones involuntarias (*unwillkürlichen Äusserungen*) (por ejemplo, nuestros movimientos expresivos) y saber por ellas algo acerca de nuestros pensamientos y emociones internas. Esas nuestras exteriorizaciones «quieren decir» (*bedeuten*) algo para él, por cuanto que él las interpreta (*deutet*); pero ni para él mismo tienen *Bedeutungen* en el sentido preciso de signos verbales (*im prägnanten Sinne sprachlicher Zeichen*), y sí sólo en el sentido de señales indicativas» (§ 5).

Esto nos lleva a buscar todavía más lejos el límite del campo indicativo. En efecto, incluso para aquel que restituye la discursividad en el gesto de otro, las manifestaciones indicativas de otro no se transforman en expresiones. Es él, el intérprete, el que se expresa a propósito suyo. Es que hay, quizás, en la relación con el otro algo que hace irreductible la indicación.

B) No es suficiente, en efecto, reconocer el discurso oral como medio de la expresividad. Una vez que se han excluido todos los signos no discursivos que se dan inmediatamente como exteriores al habla (gesto, juegos de fisionomía, etc.), queda todavía, esta vez en el interior del habla, una no-expresividad cuya amplitud es considerable. Esta no-expresividad no reside solamente en la cara física de la expresión («el signo sensible, el complejo fónico articulado, el signo escrito en el papel»). «La mera distinción entre el signo físico y las vivencias que le prestan sentido, no es suficiente, sobre todo, para los fines lógicos.»

Al considerar ahora la cara no física del discurso, Husserl excluye de éste, pues, siempre bajo el título de indicación, todo lo que depende de la *comunicación* o de la *manifestación* de las

vivencias psíquicas. El movimiento que justifica esta exclusión debe enseñarnos mucho sobre el tenor metafísico de esta fenomenología. Los temas que se presentan aquí no serán jamás puestos en cuestión por Husserl. Por el contrario, se dejarán confirmar sin cesar. Estos temas van a darnos a pensar lo que, en último análisis separa la expresión de la señal, lo que se podría llamar la no-presencia inmediata a sí misma del presente viviente. Los valores de existencia mundana, de naturalidad, de sensibilidad, de empiricidad, de asociación, etc., que determinaban el concepto de señal, van, quizás, a encontrar, en esta no-presencia a través, ciertamente, de mediaciones que anticipamos, su unidad última. Y esta no-presencia a sí del presente viviente cualificará simultáneamente la relación con el otro en general y la relación consigo mismo de la temporalización.

Esto se esboza lentamente, discretamente pero rigurosamente en las *Investigaciones*. Hemos visto que la diferencia entre señal y expresión era funcional o intencional, no sustancial. Husserl puede, pues, considerar que elementos de orden sustancialmente discursivo (palabras, partes de discurso en general) funcionan en ciertos casos como señales. Y esta función indicativa opera de forma masiva. *Todo discurso, en tanto está comprometido en una comunicación y manifiesta vivencias, opera como indicación.* En este caso, las palabras actúan como gestos. O más bien, el concepto mismo de gesto debería ser determinado a partir de la indicación como no-expresividad.

Husserl admite ciertamente que la función a la que está «originariamente llamada» la expresión es la comunicación (§ 7). Y sin embargo, la expresión no es puramente ella misma jamás en tanto que cumple esta función de origen. Es solamente cuando se suspende la comunicación como puede aparecer la pura expresividad.

¿Qué pasa, en efecto, en la comunicación? Unos fenómenos sensibles (audibles o visibles, etc.), son animados por los actos de un sujeto que les da sentido y cuya intención debe comprender simultáneamente otro sujeto. Ahora bien, la «animación» no puede ser pura y total, debe atravesar la no-diafanidad de un cuerpo, y perderse en él de una cierta manera:

«Ahora bien, esta comunicación se hace posible, porque el que escucha comprende la intención del que habla. Y la comprende en cuanto que concibe al que habla no como una persona que emite meros sonidos, sino como una persona que *le habla*, que ejecuta, pues, con las voces, ciertos actos de prestar sentido —actos que esa persona quiere notificarle o cuyo sentido quiere comunicarle—. Lo que hace posible ante todo el comercio espiritual y caracteriza como discurso el discurso que enlaza a dos personas, es esa correlación, establecida por la parte física del discurso, entre las vivencias físicas y psíquicas, mutuamente implicadas, que experimentan las personas en comercio respectivo.»

Todo lo que en mi discurso está destinado a manifestar una vivencia a otro, debe pasar por la mediación de la cara física. Esta mediación irreductible compromete toda expresión en una operación indicativa. La función de manifestación (*kundgebende Funktion*) es una función indicativa. Nos aproximamos aquí a la raíz de la indicación: hay indicación cada vez que el acto que confiere el sentido, la intención animadora, la espiritualidad viviente del querer-decir, no está plenamente presente. En efecto, cuando escucho a otro, su vivencia no me está presente «en persona» originariamente. Puedo tener, piensa Husserl, una intuición originaria, es decir, una percepción inmediata de lo que en él está expuesto en el mundo, de la visibilidad de su cuerpo, de sus gestos, de lo que se deja oír de los sonidos que profiere. Pero la cara subjetiva de su experiencia, su consciencia, los actos por los que en particular da sentido a sus signos, no me son inmediatamente y originariamente presentes como lo son para él, y como los míos lo son para mí. Hay ahí un límite irreductible y definitivo. La vivencia de otro no llega a hacérseme manifiesta más que en tanto está mediatamente indicada por signos que comportan una cara física. La idea misma de «física», de «cara física», no es pensable en su diferencia propia más que a partir de este movimiento de la indicación.

Para explicar el carácter irreductiblemente indicativo de la manifestación, incluso en el discurso, Husserl propone ya motivos cuyo sistema desplegará minuciosamente la quinta de las

Meditaciones cartesianas: fuera de la esfera monádica transcendental de lo mío propio (*mir eigenes*), de la propiedad de lo mío propio (*Eigenheit*), de mi presencia a mí, yo no tengo con lo propio de otro, con la presencia a sí de otro, más que relaciones de *apresentación analógica, de intencionalidad mediata y potencial*. La presentación originaria me está prohibida. Lo que será descrito entonces bajo la vigilancia de una reducción transcendental, diferenciada, audaz y rigurosa, está bosquejado aquí, en las *Investigaciones*, en la dimensión «paralela» de lo psíquico. «El oyente percibe la manifestación en el mismo sentido en que percibe a la persona misma que manifiesta —aun cuando los fenómenos psíquicos, que la hacen persona, no pueden estar en la intuición de otra persona tales como son—. El habla corriente nos concede percepción de vivencias psíquicas de personas extrañas; «vemos» la cólera, el dolor ajeno, etc. Este modo de hablar es perfectamente correcto, si consideramos como percibidas, por ejemplo, las cosas exteriores corpóreas, y si, en términos generales, no limitamos el concepto de la percepción al concepto de la percepción adecuada, de la intuición en sentido estricto. Si el carácter esencial de la percepción consiste en suponer (*Vermeinen*) intuitivamente que aprehendemos una cosa o un proceso como presente (*gegenwärtigen*) —y tal suposición es posible o aun es dada en la inmensa mayoría de los casos, sin manifestación conceptual expresa—, entonces el tomar nota de la manifestación (*Kundnahme*) es una simple percepción de la manifestación (*Kundgabe*)... El oyente percibe que el que habla exterioriza ciertas vivencias psíquicas y percibe también, por tanto, esas vivencias; pero no las vive, y sólo tiene de ellas una percepción «externa», no «interna». Es la gran diferencia que existe entre la verdadera aprehensión de un ser en intuición adecuada y la presunta (*vermeintlichen*) aprehensión de un ser sobre la base de una representación intuitiva, pero inadecuada. En el primer caso tenemos un ser vivido; en el último tenemos un ser supuesto (*supponiertes*), al cual no corresponde verdad. La mutua comprensión exige justamente cierta correlación de los dos actos psíquicos, que se desenvuelven respectivamente en la manifes-

tación y en el tomar nota de la manifestación. Pero no exige su plena igualdad.»

La noción de *presencia* es el nervio de esta demostración. Si la comunicación o la manifestación (*Kundgabe*) es de esencia indicativa es porque la presencia de la vivencia de otro está rehusada a nuestra intuición originaria. Cada vez que la presencia inmediata y plena del significado sea sustraída, el significante será de naturaleza indicativa. (Por eso, la *Kundgabe*, que se traduce un poco descuidadamente por *manifestación*, no manifiesta, no hace manifiesto nada, si manifiesto quiere decir evidente, abierto, ofrecido «en persona». La *Kundgabe* anuncia y sustrae al mismo tiempo aquello de lo que informa.) Todo discurso, o más bien, todo lo que, en el discurso, no restituye la presencia inmediata del contenido significado, es inexpresivo. La expresividad pura será la pura intención activa (espíritu, psyché, vida, voluntad) de un *bedeuten* animador de un discurso cuyo contenido (*Bedeutung*) será presente. Presente no en la naturaleza, puesto que sólo la indicación tiene lugar en la naturaleza y en el espacio, sino en la consciencia. Presente, pues, a una intuición o una percepción «internas». Pero presente a una intuición que no puede ser la de otro en una comunicación, acabamos de comprender por qué. *Presente a sí*, pues, en la vida de un presente que todavía no ha salido de sí en el mundo, en el espacio, en la naturaleza. Dado que todas estas «salidas» exilian en la señal esta vida de la presencia a sí, se puede estar seguro de que la indicación, que cubre hasta aquí casi toda la superficie del lenguaje, es el proceso de la muerte operando en los signos. Y desde que aparece el otro, el lenguaje indicativo —otro nombre de la relación con la muerte— ya no se deja borrar.

La relación con lo otro como no-presencia es, pues, la impureza de la expresión. Para reducir la indicación en el lenguaje y volver a ganar finalmente la pura expresividad hace falta, pues, suspender la relación con el otro. Ya no tendré entonces que pasar por la mediación de la cara física o de toda aprensación en general. El párrafo 8, «*Las expresiones en la vida solitaria del alma*», sigue, pues, una vía que es, desde dos pun-

tos de vista, paralela a la de la reducción a la esfera monádica de la *Eigenheit* en las *Meditaciones cartesianas*: paralelo de lo psíquico y lo trascendental, paralelo de la capa de las vivencias expresivas y de la capa de las vivencias en general.

«Hasta ahora hemos considerado las expresiones en la función comunicativa. Esta se funda esencialmente en que las expresiones actúan como señales. Ahora bien, las expresiones desempeñan también un gran papel en la vida del alma, que no se comunica en comercio mutuo. Es claro que la función modificada no menoscaba en nada eso que hace que una expresión sea una expresión. Las expresiones, ahora como antes, tienen sus *Bedeutungen*, y las mismas *Bedeutungen* que en el discurso comunicativo. La palabra sólo cesa de ser palabra cuando nuestro interés se dirige exclusivamente a lo sensible, a la palabra como simple voz. Pero cuando vivimos en su comprensión, entonces la palabra expresa y expresa siempre lo mismo, vaya o no dirigida a otra persona. Según esto, parece claro que la *Bedeutung* de la expresión, y lo demás que esencialmente le pertenezca no puede coincidir con su actividad de manifestación».

La primera ventaja de esta reducción al monólogo interior es, pues, que el acontecimiento físico del lenguaje parece estar ausente. En la medida en que la unidad de la palabra —lo que la hace reconocer como palabra, la *misma* palabra, unidad de un complejo fónico y de un sentido— no puede confundirse con la multiplicidad de los acontecimientos sensibles de su utilización, ni puede, en consecuencia, depender de ellos, lo *mismo* de la palabra es ideal, en la posibilidad ideal de la repetición, no pierde nada con la reducción de *ningún*, en consecuencia, de *todo* acontecimiento empírico marcado por su aparición. Mientras que «lo que debe servirnos de señal (nota distintiva) debe ser percibido por nosotros como *existente*», la unidad de una palabra no debe nada a su *existencia* (*Dasein*, *Existenz*). Su expresividad, que no tiene necesidad del cuerpo empírico, sino solamente de la forma ideal e idéntica de este cuerpo en tanto está animado por un querer-decir, no debe nada a ninguna existencia mundana, empírica, etc. En la «vida solitaria del

alma», la unidad pura de la expresión en tanto tal debería, pues, serme finalmente restituida.

¿Quiere esto decir que al hablarme a mí mismo, no me comunico nada a mí mismo? ¿Están suspendidas entonces, acaso, la «*Kundgabe*» y la «*Kundnahme*»? ¿Está reducida la no-presencia, y con ella, la indicación, el giro analógico, etc.? ¿Acaso no me modifico yo entonces? ¿No me enseño nada sobre mí mismo?

Husserl considera la objeción, después la aparta. «¿Diremos acaso que el que habla sólo se habla a sí mismo, sirviéndole las palabras de signos (*Zeichen*), esto es, señales (*Anzeichen*) de sus propias vivencias psíquicas? No creo que semejante concepción pueda sostenerse».

La argumentación de Husserl es aquí decisiva, y debemos seguirla de cerca. Toda la teoría de la significación que se anuncia en este primer capítulo de distinciones esenciales se hundiría si, en la esfera de mis propias vivencias, no se dejara reducir una función de *Kundgabe/Kundnahme*; y si en suma, la soledad ideal o absoluta de la subjetividad «propia» tuviere todavía necesidad de señales para constituir su propia relación consigo. Y en el fondo no nos equivocamos: necesidad de señales quiere decir sencillamente necesidad de signos. Pues es cada vez más claro que, a pesar de la distinción entre signo indicativo y signo expresivo, sólo la señal es verdaderamente un signo para Husserl. La expresión plena —es decir, lo veremos más adelante, la intención llena del querer-decir— escapa de una cierta manera al concepto de signo. Ya en la frase de Husserl que acabamos de citar, se podía leer: «...signos, esto es, señales...» Pero consideremos esto todavía como un lapsus cuya verdad no se revelará sino más tarde. En lugar de decir «...signos, esto es, señales...» (*als Zeichen, nämlich als Anzeichen*), digamos «... signos, esto es, signos en forma de señales». Pues en la superficie de su texto, Husserl continúa respetando por el momento la distinción inicial entre dos especies de signos.

Para demostrar que la indicación no funciona ya en la vida solitaria del alma, Husserl comienza marcando la diferencia entre dos especies de «remitir»: el remitir como *Hinzeigen* (que

hay que evitar traducir por indicación, al menos por razones convencionales, y si no se quiere destruir la coherencia del texto; digamos arbitrariamente «mostración») y el remitir como *Anzeigen* (indicación). Ahora bien, dice Husserl, si en el monólogo silencioso «como en todas partes las palabras funcionan como signos», y si «podemos hablar en todas partes simplemente de un acto de mostración» (*Hinzeigen*), la transgresión de la expresión hacia el sentido, del significante hacia el significado, no es ya aquí una indicación. El *Hinzeigen* no es un *Anzeigen*. Pues esta transgresión o, si se quiere, este remitir, prescinde aquí de toda existencia (*Dasein, Existenz*). En la indicación, por el contrario, un signo existente, un acontecimiento empírico remite a un contenido, cuya existencia es al menos presumida, motiva nuestra anticipación o nuestra convicción de la existencia de lo que está indicado. No se puede pensar la señal sin hacer intervenir la categoría de la existencia empírica, es decir, solamente probable, lo que será además la definición de la existencia mundana, para Husserl, por oposición a la existencia del *ego cogito*. La reducción al monólogo es ciertamente una puesta entre paréntesis de la existencia mundana empírica. En la «vida solitaria del alma», no nos servimos ya de palabras *reales* (*wirklich*), sino sólo de palabras representadas (*vorgestellt*). Y la vivencia —de la que se preguntaba si no estaba «indicada» por él mismo al sujeto hablante— no tiene así que ser indicada, es inmediatamente cierta y presente a sí. Mientras que en la comunicación real, signos existentes *indican* otros existentes que no son más que probables y mediatamente evocados, en el monólogo, cuando la expresión es *plena*,² signos no existentes *muestran* significados (*Bedeutungen*)

² Para no mezclar y multiplicar las dificultades, no consideramos en este pasaje más que la expresión perfecta, aquella cuya «*Bedeutungsintention*» está «cumplida». A lo que estamos autorizados en la medida en que esta plenitud, lo veremos, es el telos y la culminación de lo que Husserl quiere aislar aquí bajo el nombre de querer-decir y de expresión. El no-cumplimiento hará surgir problemas originales con los que nos encontraremos más adelante.

ideales, en consecuencia, no existentes, y ciertos, puesto que presentes a la intuición. En cuanto a la certeza de la existencia interior, ésta no tiene necesidad, piensa Husserl, de ser significada. Es inmediatamente presente a sí. Es la consciencia viviente.

En el monólogo interior, la palabra estaría, pues, solamente representada. Su lugar puede ser lo imaginario (*Phantasie*). Nos contentamos con imaginar la palabra, cuya existencia es así neutralizada. En esta imaginación de la palabra, en esta representación imaginaria de la palabra (*Phantasievorstellung*), no tenemos ya necesidad del acontecimiento empírico de la palabra. Su existencia o su no-existencia nos son indiferentes. Pues si entonces tenemos necesidad de la *imaginación* de la palabra, al mismo tiempo prescindimos de la *palabra imaginada*. La imaginación de la palabra, lo imaginado, el ser-imaginado de la palabra, su «imagen» no es la palabra (imaginada). De la misma manera que en la percepción de la palabra, la palabra (percibida o que aparece) que está «en el mundo» pertenece a un orden radicalmente diferente a la percepción o del aparecer de la palabra, del ser-percibido de la palabra, así también la palabra (imaginada) es de un orden radicalmente heterogéneo al de la imaginación de la palabra. Esta diferencia, a la vez simple y sutil, hace aparecer la especificidad irreductible de la fenome-

Citaremos aquí el paso sobre el que acabamos de apoyarnos: «Sin duda, cuando reflexionamos sobre la relación entre la expresión y la *Bedeutung*, y para tal fin dividimos en los dos factores de la palabra y del sentido la vivencia compleja, aunque íntimamente unitaria de la expresión llena de sentido, aparécenos la palabra misma como indiferente en sí y el sentido como aquello a que la palabra «apunta», como aquello que es enfocado por medio de este signo; la expresión parece así desviar de sí misma el interés y dirigirlo al sentido (*von sich ab und auf den Sinn hinzulenken*), parece mostrar (*hinzuzeigen*) el sentido. Pero este mostrar (o remitir) (*Hinzeigen*) no es la indicación (*das Anzeigen*) en el sentido estudiado ya por nosotros. Aquí la existencia (*Dasein*) del signo no motiva la existencia (o más exactamente, nuestra convicción de la existencia), de la *Bedeutung*. Lo que ha de servirnos de señal o nota indicativa debe ser percibido por nosotros como existente (*als daseiend*). Esto acontece, sin duda, con las expresiones en el discurso comunicativo, pero no en el discurso solitario.»

nalidad y no se puede comprender nada en la fenomenología si no se le presta una atención constante y vigilante.

Pero, ¿por qué Husserl no se contenta con la diferencia entre la palabra existente (percibida) y la percepción o el ser percibido, el fenómeno de la palabra? Es que en el fenómeno de la percepción está inscrita, en la fenomenalidad misma, una referencia a la existencia de la palabra. El sentido «existencia» pertenece entonces al fenómeno. No es ése ya el caso en el fenómeno de la imaginación. En la imaginación, la existencia de la palabra no está implicada, ni siquiera a título de sentido intencional. No *existe* entonces más que la imaginación de la palabra, imaginación que es absolutamente cierta y presente a sí en tanto vivencia. Hay ya ahí una reducción fenomenológica que aísla la vivencia subjetiva como esfera de certeza absoluta y de existencia absoluta. Este absoluto de existencia no aparece más que en la reducción de la existencia relativa del mundo transcendente. Y es ya la imaginación, «elemento vital de la fenomenología» (*Ideas I*) lo que procura a este movimiento su *medium* privilegiado. «En éste (en el discurso solitario) nos contentamos normalmente con palabras representadas, en vez de palabras reales. En nuestra imaginación se cierne un signo verbal hablado o escrito; pero en verdad este signo no existe. No vamos a confundir las representaciones de la imaginación (*Phantasievorstellungen*) o todavía menos los contenidos que en la imaginación sirven de base a esas representaciones, con los objetos imaginados. Lo que existe no es el sonido verbal imaginado, no es el signo impreso imaginado, sino la representación imaginativa de ellos. La diferencia es la misma que entre el centauro imaginario y la representación imaginativa del centauro. La no existencia (*Nicht-Existenz*) de la palabra no nos perturba. Pero tampoco nos interesa. Pues para la función de la expresión como expresión, no tiene la menor importancia.»

Esta argumentación sería muy frágil si no apelase más que a una psicología clásica de la imaginación. Y sería muy imprudente entenderlo así. Para una psicología como esa, la imagen es un signo-retrato cuya *realidad* (sea física o psíquica) indica el objeto imaginado. Husserl mostrará en *Ideas I* a qué aporías

conduce una concepción así.³ En tanto que sentido intencional o noema, y aunque pertenezca a la esfera de existencia y de certeza absoluta de la consciencia, la imagen no es una realidad que duplique otra realidad. No sólo porque no es una realidad (*Realität*) en la naturaleza, sino porque el noema es un componente no real (*reell*) de la consciencia.

³ Cf. § 90 y todo el capítulo IV de la III Sección, en particular los §§ 99, 109, 111 y, sobre todo, 112: «La cosa cambiará sólo cuando se haya extendido la práctica del auténtico análisis fenomenológico más de lo que a la sazón es el caso. Mientras se traten las vivencias como «contenidos» o como «elementos» psíquicos, en que, a pesar de toda la crítica que está de moda contra la psicología atomista y sustancialista, se ve una especie de cositas (*Sächelchen*) mientras, por consiguiente, sólo en notas de «intensidad», «plenitud», etc., propias de las cosas, se crea poder encontrar la diferencia entre los «contenidos de la sensación» y los correspondientes «contenidos de la imaginación», no puede ir la cosa mejor. Habría que empezar por llegar a ver que aquí se trata de una diferencia de *consciencia*...» (tr. —modificada— J. Gaos, págs. 263-264). La originalidad fenomenológica que Husserl quiere así respetar le conduce a establecer una heterogeneidad absoluta entre la percepción o presentación originaria (*Gegenwärtigung*, *Präsentation*) y la re-presentación o re-producción representativa, que se traduce también por presentificación (*Vergegenwärtigung*). El recuerdo, la imagen, el signo, son re-presentaciones en este sentido. A decir verdad, Husserl no es *conducido* a reconocer esta heterogeneidad: ésta constituye enteramente la posibilidad de la fenomenología, que no tiene sentido más que si una presentación pura y originaria es posible y original. Una tal distinción (a la que hay que añadir al menos la que se da entre la re-presentación posicional (*setzende*) que pone lo-que-ha-estado-presente en el recuerdo, y la re-presentación imaginaria (*Phantasie-Vergegenwärtigung*), que es neutra a este respecto), de la que no podemos estudiar aquí directamente todo el sistema complejo y fundamental, es, pues, el instrumento indispensable para una crítica de la psicología clásica, en particular de la psicología clásica de la imaginación y del signo. Pero ¿no es posible asumir la necesidad de esta crítica de la psicología ingénua, solamente hasta cierto punto? ¿Y mostrar finalmente que el tema o el valor de «presentación pura», de percepción pura y originaria, de presencia plena y simple, etc., constituyen la complicidad de la fenomenología y de la psicología clásica, su presupuesto metafísico común? Al afirmar que la *percepción no existe*, o que lo que se llama percepción no es originario, y que, de una cierta manera, todo «comienza» por la «re-presentación» (proposición que no puede sostenerse, evidentemente, más que en la tachadura de estos dos últimos conceptos: aquella proposición significa que no hay «comienzo» y que la «re-presentación» de

Saussure tuvo el mismo cuidado al distinguir entre la palabra real y su imagen. Es solamente a la forma de la «imagen acústica» a lo que reconocía, también él, valor expresivo de «significante».⁴ «Significante» quiere decir «imagen acústica». Pero Saussure, al no tomar la precaución «fenomenológica», hace de la imagen acústica, del significante como «impresión psíquica», una realidad cuya única originalidad está en ser interior, lo que no hace más que desplazar el problema. Ahora bien, si Husserl, en las *Investigaciones* conduce su descripción en una zona psíquica y no transcendental, no por ello discierne menos, entonces, los componentes esenciales de una estructura que diseñará en *Ideas I*: la vivencia fenoménica no pertenece a la realidad (*Realität*). En aquella, ciertos elementos pertenecen realmente (*reell*) a la consciencia (*hylé, morphé, y noesis*), pero el contenido noemático, el sentido, es un componente no

la que hablamos no es la modificación de un «re» *sobrevenida* a una presentación originaria), al volver a introducir la diferencia del «signo» en el corazón de lo «originario», no se trata de retornar más acá de la fenomenología transcendental, sea hacia un «empirismo» o hacia una crítica «kantiana» de la pretensión a la intuición originaria. Acabamos de designar así la intención primera —y el horizonte lejano— del presente ensayo.

- ⁴ Hay que aproximar al texto de las *Investigaciones lógicas* este paso del *Curso de lingüística general*: «Lo que el signo lingüístico une no es una cosa y un nombre, sino un concepto y una imagen acústica. La imagen acústica no es el sonido material, cosa puramente física, sino su huella psíquica, la representación que de él nos da el testimonio de nuestros sentidos; esa imagen es sensorial, y si llegamos a llamarla «material» es solamente en este sentido y por oposición al otro término de la asociación, el concepto, generalmente más abstracto. El carácter psíquico de nuestras imágenes acústicas aparece claramente cuando observamos nuestra lengua materna. *Sin mover los labios ni la lengua, podemos hablarnos a nosotros mismos o recitarnos mentalmente un poema*» (tr. cast. A. Alonso, pág. 128, subrayado nuestro). Y esta advertencia, que se ha olvidado muy pronto: «Y porque las palabras de la lengua materna son para nosotros imágenes acústicas, hay que evitar el hablar de los «fonemas» de que están compuestas. Este término que implica una idea de acción vocal, no puede convenir más que a las palabras habladas, a la realización de la imagen interior en el discurso». Advertencia olvidada, pero, sin duda, porque la propuesta de sustitución avanzada por Saussure no hacía sino agravar el riesgo: «Hablando de *sonidos* y de *sílabas* de una palabra, evitaremos el equívoco, con tal que nos acorde-

real (*reell*) de la vivencia.⁵ La irrealidad del discurso interior es, pues, una estructura muy diferenciada. Husserl escribe muy precisamente, aunque sin insistencia: «En nuestra imaginación se cierne un signo verbal hablado o escrito; pero en verdad este signo no existe. No vamos a confundir las representaciones de la imaginación (*Phantasievorstellungen*) y todavía menos [subrayamos nosotros] los contenidos que en la imaginación sirven de base a esas representaciones, con los objetos imaginados.» Así, pues, no solamente la imaginación de la palabra, que no es la palabra imaginada, no existe, sino que el *contenido* (el noema) de esta imaginación existe *todavía menos* que el acto.

mos de que se trata de la imagen acústica.» Hay que reconocer que es más fácil recordar eso hablando de fonema que de sonido. Este último no se piensa fuera de la acción vocal real, más que en la medida en que se lo sitúe más fácilmente que el fonema como un objeto en la naturaleza.

Para evitar otros malentendidos, Saussure concluye así: «La ambigüedad desaparecería si designáramos las tres nociones aquí presentes por medio de nombres que se relacionen recíprocamente al mismo tiempo que se opongan. Y proponemos conservar la palabra *signo* para designar el conjunto, y reemplazar *concepto* e *imagen acústica*, respectivamente, con *significado* y *significante*» (pág. 129). Se podría proponer la equivalencia *significante*/expresión, *significado*/*Bedeutung*, si la estructura *bedeuten*/*Bedeutung*/sentido/objeto no fuera mucho más compleja en Husserl que en Saussure. Habría que comparar también, sistemáticamente, la operación a la que procede Husserl en la primera de las *Investigaciones* y la delimitación, por Saussure, del «sistema interno» de la lengua.

⁵ Sobre la no-realidad del noema en el caso de la imagen y del signo, cf. en particular *Ideas I*, § 102.

CAPÍTULO IV

EL QUERER-DECIR Y LA REPRESENTACION

Recordemos el objeto y el nervio de esta demostración: la función pura de la expresión y del querer-decir no es comunicar, informar, manifestar, es decir, indicar. Ahora bien, la «vida solitaria del alma» probaría que una tal expresión sin indicación es posible. En el discurso solitario, el sujeto no aprende nada sobre él mismo, no se manifiesta nada a él mismo. Para sostener esta demostración, cuyas consecuencias serán ilimitadas en la fenomenología, Husserl apela a dos tipos de argumentos.

1. En el discurso interior no me comunico nada a mí mismo. No me indico nada. Puedo, todo lo más, imaginarme haciéndolo, puedo solamente representarme a mí mismo como manifestándome a mí mismo algo. No hay ahí más que una *representación* y una *imaginación*.

2. En el discurso interior, no me comunico nada a mí mismo, y puedo solamente fingirlo, *porque no tengo necesidad de ello*. Una operación tal —la comunicación de sí mismo a sí mismo— no puede tener lugar porque no tendría ningún sentido; y no tendría ningún sentido porque *no tendría ninguna finalidad*. La existencia de los actos psíquicos no tiene que ser indicada (recordemos que sólo una existencia puede, en general, ser indicada) porque aquella está presente inmediatamente al sujeto en el instante presente.

Leamos en primer término el párrafo que anuda los *dos argumentos*: «En cierto sentido *hablamos*, sin duda, también

en el discurso solitario; y seguramente que es posible en éste aprehenderse a sí mismo como uno que habla, y aun eventualmente como uno que habla consigo mismo. Así sucede cuando alguien se dice a sí mismo: lo has hecho mal, no puedes seguir así, etc. Pero en estos casos no hablamos en sentido propio, en sentido comunicativo; no nos comunicamos nada, sino que nos limitamos a representarnos (*man stellt sich vor*) a nosotros mismos como personas que hablan y comunican. En el discurso monológico las palabras no pueden servirnos para la función de señalar, notificar la existencia (*Dasein*) de actos psíquicos, pues semejante señal sería aquí inútil (*ganz zwecklos wäre*), ya que los tales actos son vividos por nosotros en el mismo instante (*im selben Augenblick*).»

Estas afirmaciones plantean cuestiones muy diversas. Pero conciernen todas ellas al estatuto de la *representación* en el lenguaje. De la representación en el sentido general de *Vorstellung*, pero también en el sentido de la re-presentación como repetición o reproducción de la presentación, como *Vergegenwärtigung* que modifica la *Präsentation* o *Gegenwärtigung*; finalmente, en el sentido de representante que está en lugar o que ocupa el sitio de otra *Vorstellung* (*Repräsentation*, *Repräsentant*, *Stellvertreter*).¹

Consideremos en primer término el *primer argumento*. En el monólogo, uno no se comunica nada, uno se representa (*man stellt sich vor*) a sí mismo como sujeto que habla y que comunica. Husserl parece, pues, aplicar aquí al lenguaje la distinción fundamental entre la realidad y la representación. Entre la comunicación (la indicación) efectiva y la comunicación «representada», habría una diferencia de esencia, una exterioridad simple. Además, para acceder al lenguaje interior (en el sentido de la comunicación) como pura representación (*Vorstellung*), habría que pasar por la ficción, es decir, por un tipo particular de representación: la representación imaginaria que

¹ Cf. a este respecto la nota de los traductores (franceses) de las *Investigaciones* (t. II, I, p. 276) y la de los traductores de las *Lecciones* (pág. 26).

Husserl definirá más tarde como representación (*Vergegenwärtigung*) neutralizante.

¿Se puede aplicar al lenguaje este sistema de distinciones? Habría que suponer en primer término que, en la comunicación, en la práctica llamada «efectiva» del lenguaje, la representación (en todos los sentidos de esta palabra) no es esencial y constitutiva, que no es más que un accidente que se adjunta eventualmente a la práctica del discurso. Ahora bien, todo da lugar a creer que en el lenguaje la representación y la realidad no se añaden una a otra aquí o allí, por la simple razón de que es imposible, en principio, distinguirlas rigurosamente. Y, sin duda, no se tiene que decir que esto se produce *en* el lenguaje. El lenguaje en general *es* esto. Él solo.

El mismo Husserl nos da los medios para pensar contra él mismo. En efecto, cuando me sirvo, *efectivamente*, como se dice, de palabras, lo haga o no con fines comunicativos (situémonos aquí antes de esta distinción y en la instancia del signo en general), debo, desde el comienzo, operar (en) una estructura de repetición cuyo elemento no puede ser más que representativo. Un signo no es jamás un acontecimiento, si acontecimiento quiere decir unicidad empírica irremplazable e irreversible. Un signo que no tuviera lugar más que «una vez» no sería un signo. Un signo puramente idiomático no sería un signo. Un significante (en general) debe ser reconocible en su forma, a pesar y a través de la diversidad de los caracteres empíricos que pueden modificarlo. Debe permanecer el *mismo* y poder ser repetido como tal a pesar y a través de las deformaciones que lo que se llama acontecimiento empírico le hace sufrir necesariamente. Un fonema o un grafema es necesariamente siempre otro, en una cierta medida, cada vez que se presenta en una operación o una percepción, pero no puede funcionar como signo y lenguaje en general más que si una identidad formal permite reeditarlos y reconocerlos. Esta identidad es necesariamente ideal. Implica, pues, necesariamente una representación: como *Vorstellung*, lugar de la idealidad en general, como *Vergegenwärtigung*, posibilidad de la repetición reproductiva en general, como *Repräsentation*, en tanto que todo

acontecimiento significativo es sustituto (del significado tanto como de la forma ideal del significante). Al ser esta estructura representativa la significación misma, yo no puedo emprender un discurso «efectivo» sin estar originariamente comprometido en una representatividad indefinida.

Se nos objetará quizás que es este carácter exclusivamente representativo de la expresividad lo que quiere Husserl, precisamente, hacer aparecer mediante su hipótesis de un discurso solitario que respondería a la esencia del discurso al dejar caer su corteza comunicativa e indicativa. Y que precisamente hemos formulado nuestra cuestión con conceptos husserlianos. Ciertamente. Pero es solamente de la expresión y no de la significación en general de lo que Husserl quiere describir la pertenencia al orden de la representación como *Vorstellung*. Ahora bien, acabamos de sugerir que ésta —y sus otras modificaciones representativas— están implicadas por todo signo en general. Por otra parte y, sobre todo, desde el momento en que se ha admitido que el discurso pertenecía esencialmente al orden de la representación, la distinción entre discurso «efectivo» y representación de discurso se hace sospechosa, sea el discurso puramente «expresivo» o comprometido en una «comunicación». Sobre la base de la estructura originariamente repetitiva del signo en general, se dan todas las posibilidades para que el lenguaje «efectivo» sea tan imaginario como el discurso imaginario; y para que el discurso imaginario sea tan efectivo como el discurso efectivo. Se trate de expresión o de comunicación indicativa, la diferencia entre la realidad y la representación, entre lo verdadero y lo imaginario, entre la presencia simple y la repetición, ha comenzado ya siempre a borrarse. El mantenimiento de esta diferencia —en la historia de la metafísica y todavía en Husserl— ¿no responde al deseo obstinado de salvar la presencia y de reducir o de derivar el signo? ¿Y con él todas las potencias de repetición? Lo que es asimismo también vivir *en* el efecto —asegurado, reasegurado, constituido— de la repetición, de la representación, de la diferencia que sustrae la presencia. Afirmar, como acabamos de hacer, que en el signo, *no tiene lugar la diferencia* entre la realidad y la representa-

ción, etc., viene a decir, pues, que el gesto que confirma esta diferencia es la borratura misma del signo. Pero hay dos maneras de borrar la originalidad del signo, y es a la inestabilidad de todos estos movimientos a lo que hay que estar atento. Pasan, en efecto, muy rápidamente y muy sutilmente, el uno en el otro. Se puede borrar el signo a la manera clásica de una filosofía de la intuición y de la presencia. Esta borra el signo derivándolo, anula la reproducción y la representación haciendo de ellas la modificación que sobreviene a una presencia simple. Pero como es una tal filosofía —y en verdad, *la* filosofía y la historia del Occidente— lo que ha constituido y establecido así el concepto mismo de signo, éste está, desde su origen y en el corazón de su sentido, marcado por esta voluntad de derivación o de borratura. Por consiguiente, restaurar la originalidad y el carácter no derivado del signo contra la metafísica clásica, es asimismo también, por una paradoja aparente, borrar un concepto de signo toda cuya historia y todo cuyo sentido pertenecen a la aventura de la metafísica de la presencia. Este esquema vale también para los conceptos de representación, de repetición, de diferencia, etc., así como para todo su sistema. Por el momento, y por mucho tiempo, el movimiento de este esquema no podrá más que trabajar desde el interior, desde un cierto adentro, el lenguaje de la metafísica. Sin duda, este trabajo ha comenzado ya siempre. Habría que recuperar lo que pasa en este adentro cuando llega a ser nombrada la clausura de la metafísica.

Con la diferencia entre la presencia real y la presencia en la representación como *Vorstellung*, es así, a través del lenguaje, todo un sistema de diferencias lo que se encuentra arrastrado en la misma desconstrucción; entre lo representado y lo representante en general, el significado y el significante, la presencia simple y su reproducción, la presentación como *Vorstellung* y la re-presentación como *Vergegenwärtigung*; pues la re-presentación tiene por representado una presentación (*Präsentation*) como *Vorstellung*. Se llega así —contra la intención expresa de Husserl— a hacer depender la *Vorstellung* misma, y en cuanto tal, de la posibilidad de la repetición, y la *Vorste-*

llung más simple, la presentación (*Gegenwärtigung*), de la posibilidad de la re-presentación (*Vergegenwärtigung*). Se deriva la presencia-del-presente de la repetición y no a la inversa. Contra la intención expresa de Husserl, pero no sin tenerlo en cuenta, esto llegará a aparecer quizás más adelante, a partir de lo que se encuentra implicado en su descripción del movimiento de la temporalización y de la relación con el otro.

El concepto de *idealidad* debe estar naturalmente en el centro de tal problemática. La estructura del discurso no puede ser descrita, según Husserl, más que como idealidad: idealidad de la forma sensible del significante (por ejemplo, de la palabra), que debe permanecer *la misma* y no lo puede más que en tanto que idealidad; idealidad del significado (de la *Bedeutung*) o del sentido enfocado, que no se confunde ni con el acto de enfocar, ni con el objeto, pudiendo eventualmente estos dos últimos no ser ideales; idealidad, en fin, en ciertos casos, del objeto mismo, que asegura entonces (es lo que pasa en las ciencias exactas) la transparencia ideal y la univocidad perfecta del lenguaje.² Pero esta idealidad, que no es sino el nombre de la permanencia de lo mismo y la posibilidad de su repetición, *no existe* en el mundo y no viene de otro mundo. Aquélla depende por entero de la posibilidad de actos de repetición. Está constituida por ésta. Su «ser» está hecho a la medida del poder de repetición. La idealidad absoluta es el correlato de una posibilidad de repetición indefinida. Se puede decir, pues, que el ser es determinado por Husserl como idealidad, es decir, como repetición. El progreso histórico tiene siempre como forma esencial, según Husserl, la constitución de idealidades cuya repetición, y cuya tradición, en consecuencia, estará asegurada hasta el infinito: la repetición y la tradición, es decir, la transmisión y la reactivación del origen. Y esta determinación del ser como idealidad es claramente una *estimación*, un acto ético-teórico que despierta la decisión originaria de la filosofía en su forma platónica. Husserl lo admite a veces: es a un platonismo con-

² Cf. para este tema *El origen de la geometría*, y la Introducción a la trad. franc. págs. 60-69.

vencional a lo que se ha opuesto siempre. Cuando afirma la no-existencia o la no-realidad de la idealidad, es siempre para reconocer que la idealidad es según un modo que es irreducible a la existencia sensible o a la realidad empírica, incluso a su ficción.³ Al determinar el *ontós on* como *eidos*, Platón no hacía otra cosa.

Ahora bien —y aquí de nuevo hay que articular el comentario sobre la interpretación—, esta determinación del ser como idealidad se confunde de manera paradójica con la determinación del ser como presencia. No solamente porque la idealidad pura es siempre la de un «objeto» ideal, que hace frente, que está pre-sente ante el acto de la repetición, siendo la *Vorstellung* la forma general de la presencia como proximidad a una mirada; sino también porque sólo una temporalidad determinada a partir del presente viviente como a partir de su fuente, del ahora como «punto-fuente», puede asegurar la pureza de la idealidad, es decir, la apertura de la repetición de lo mismo hasta el infinito. ¿Qué significa, en efecto, el «principio de los principios» de la fenomenología? ¿Qué significa el valor de presencia originaria a la intuición como fuente de sentido y de evidencia, como *a priori* de los *a priori*? Significa en primer lugar la certeza, ideal y absoluta ella misma, de que la forma universal de toda experiencia (*Erlebnis*), y en consecuencia, de toda vida, ha sido siempre y será siempre el *presente*. No hay y no habrá jamás más que presente. El ser es presencia o modi-

³ La afirmación implicada por toda la fenomenología es la del Ser (*Sein*) como no-realidad, no-existencia, del *Ideal*. Esta predeterminación es la primera palabra de la fenomenología. Aunque no exista, la idealidad es cualquier cosa antes que un no-ser. «Es notorio que todo intento de transmutar en la interpretación el ser de lo ideal (*Das Sein des Idealen*) en un ser posible de lo real (*in ein mögliches Sein von Realem*) tiene que fracasar, por el hecho de que las posibilidades mismas son también objetos ideales. En el mundo real no se encuentran números en general, triángulos en general. Pero tampoco se encuentran posibilidades.» (*Investigaciones*, 2, 1, § 4, pág. 412). «Naturalmente, no es nuestro propósito poner en un mismo plano el *ser de lo ideal* y el *ser pensado de lo ficticio o contrasentido* (*Wider-sinnigen*)» (*ibid.*, trad. esp. pág. 422).

ficación de presencia. La relación con la presencia del presente como forma última del ser y de la idealidad es el movimiento por el que transgredo la existencia empírica, la facticidad, la contingencia, la mundanidad, etc. Y en primer lugar, *la mía*. Pensar la presencia como forma universal de la vida trascendental es abrirme al saber de que en mi ausencia, más allá de mi existencia empírica, antes de mi nacimiento y después de mi muerte, *el presente es*. Puedo vaciar todo contenido empírico, imaginar un trastorno absoluto del *contenido* de toda experiencia posible, una transformación radical del mundo: de la forma universal de la presencia tengo una certeza extraña y única, puesto que no concierne a ningún ente determinado, no será afectada por ello. Es, pues, la relación con *mi muerte* (con mi desaparición en general) lo que se esconde en esta determinación del ser como presencia, idealidad, posibilidad absoluta, de repetición. La posibilidad del signo es esta relación con la muerte. La determinación y la borradura del signo en la metafísica es la disimulación de esta relación con la muerte, que producía, sin embargo, la significación.

Si la posibilidad de mi desaparición en general debe ser vivida de una cierta manera para que pueda instituirse una relación con la presencia en general, ya no puede decirse que la experiencia de la posibilidad de mi desaparición absoluta (de mi muerte) venga a afectarme, le sobrevenga a un *yo soy* y modifique a un sujeto. Al no ser vivido el *yo soy* más que como un *yo soy presente*, supone en él mismo la relación con la presencia en general, con el ser como presencia. El aparecer del *yo* a él mismo en el *yo soy* es, pues, originariamente, relación con su propia desaparición posible. *Yo soy* quiere decir, pues, originariamente, *yo soy mortal*. *Yo soy inmortal* es una proposición imposible.⁴ Se puede ir, pues, más lejos: en tanto lenguaje,

⁴ Por servirse de las distinciones de la «gramática pura lógica» y de *Lógica formal y lógica transcendental*, hay que especificar así esta imposibilidad: esta proposición tiene ciertamente un sentido, constituye un discurso inteligible, no es *sinnlos*. Pero en el interior de esta inteligibilidad, y por la razón que acabamos de indicar, esta proposición es «absurda» (de absurdidad por

«Yo soy el que soy» es la confesión de un mortal. El movimiento que conduce desde el *Yo soy* a la determinación de mi ser como *res cogitans* (como inmortalidad, pues) es el movimiento por el que el origen de la presencia y de la idealidad se sustrae en la presencia y la idealidad que aquel hace posibles.

La borradura (o la derivación) del signo se confunde, por esto, con la reducción de la imaginación. La situación de Husserl con respecto a la tradición es aquí ambigua. Sin duda, Husserl ha renovado profundamente la problemática de la imaginación. Y el papel que reserva a la ficción en el método fenomenológico señala bien que la imaginación no es a sus ojos una facultad entre otras. Sin embargo, y sin descuidar la novedad y el rigor de las descripciones fenomenológicas de la imagen, se debe hacer notar su herencia. Que a diferencia del recuerdo, la imagen sea re-presentación «neutralizante» y no «posicional», que Husserl lo subraye sin cesar, que este carácter le dé un privilegio en la práctica «fenomenológica», todo esto no pone en cuestión el concepto general bajo el que la imagen se clasifica con el recuerdo: la «re-presentación» (*Vergegenwärtigung*), es decir, la reproducción de una presencia, incluso si su producto es un objeto puramente ficticio. De lo que se sigue que la imaginación no es una simple «modificación de neutralidad», incluso si es neutralizante («Hay que evitar una confusión muy fácil, a saber, la de la *modificación de neutralidad y la imaginación*», *Ideas*, I, III, trad. J. Gaos, pág. 261); y que su operación neutralizante viene a modificar una representación (*Vergegenwärtigung*) posicional, a saber, la del recuerdo («Dicho de un modo más preciso, es la *imaginación* en general la *modificación de neutralidad de la representación* (*Vergegenwärtigung*) «*ponente*», de la representación en el más

contradicción — *Widersinnigkeit*) y *a fortiori* «falsa». Pero como la idea clásica de verdad, que guía estas distinciones, sale ella misma de una tal sustracción de la relación con la muerte, esta «falsedad» es la verdad misma de la verdad. Es, pues, a través de otras, completamente otras «categorías» (si se puede llamar así todavía a tales pensamientos) como habría que interpretar estos movimientos.

amplio sentido concebible» (ibíd., pág. 261). Por consiguiente, si bien es un buen instrumento auxiliar de la neutralización fenomenológica, la imagen no es pura neutralización. Guarda en ella la referencia primera a una presentación originaria, es decir, a una percepción y a una posición de existencia, a una creencia en general.

Por eso, la idealidad pura, a la que la neutralización da acceso, no es lo ficticio. Este tema aparece muy pronto⁵ y alimentará sin cesar la polémica contra Hume. Pero no es un azar si el pensamiento de Hume ha fascinado cada vez más a Husserl. El poder de pura repetición que abre la idealidad y el que libera la reproducción imaginativa de la percepción empírica no pueden ser extraños el uno al otro. Tampoco sus productos.

Además, en más de un punto, la primera de las *Investigaciones* sigue siendo a este respecto muy desconcertante:

1. Es en primer término en tanto que representaciones de la imaginación (*Phantasievorstellung*) como son considerados los fenómenos expresivos en su pureza expresiva.

2. En la esfera de la interioridad liberada así mediante esta ficción, se llama ficticio al discurso comunicativo que un sujeto puede eventualmente dirigirse («has actuado mal»), lo que deja pensar que un discurso no-comunicativo, puramente expresivo, puede tener *efectivamente* lugar en la «vida solitaria del alma».

3. Se supone, por esto mismo, que en la comunicación, en la que operan las mismas palabras, los mismos núcleos expresivos, en la que, por consiguiente, son indispensables unas puras idealidades, podría hacerse una distinción rigurosa entre lo ficticio y lo efectivo, después entre lo ideal y lo real; y que, por consiguiente, la efectividad sobrevendría como una vestidura empírica y externa a la expresión, como un cuerpo a un alma. Y es de estas nociones de las que se sirve Husserl, incluso cuan-

⁵ Cf., en particular, *Investigaciones lógicas*, 2.^a Investigación, cap. 2.

do subraya la unidad del alma y del cuerpo en la *animación* intencional. Esta unidad no encanta la distinción de esencia, sigue siendo unidad de composición.

4. En el interior de la pura «representatividad» interior, en la «vida solitaria del alma», ciertos tipos de discurso podrían efectivamente tenerse, como *efectivamente* representativos (sería el caso del lenguaje expresivo y, digámoslo ya, puramente objetivo, teórico-lógico), mientras que otros permanecen puramente *ficticios* (estas ficciones señaladas en la ficción serían los actos de comunicación indicativa entre sí mismo y sí mismo, sí mismo como otro y sí mismo como sí mismo, etcétera).

Ahora bien, si se admite, como hemos intentado mostrar, que todo signo en general es de estructura originariamente repetitiva, la distinción general entre uso ficticio y uso efectivo de un signo se ve amenazada. *El signo está originariamente trabajado por la ficción.* Desde este momento, sea a propósito de comunicación indicativa o de expresión, no hay criterio seguro para distinguir entre un lenguaje exterior y un lenguaje interior, ni en la hipótesis concedida de un lenguaje interior, entre un lenguaje efectivo y un lenguaje ficticio. Una tal distinción es, sin embargo, indispensable a Husserl para probar la exterioridad de la indicación a la expresión, con todo lo que aquella impone. Al declarar ilegítima esta distinción, se prevé toda una cadena de consecuencias temibles para la fenomenología.

Lo que acabamos de decir del signo vale al mismo tiempo para el acto del sujeto hablante. «Pero en estos casos, decía, pues, Husserl, no se habla en sentido propio, en el sentido de la comunicación, no se comunica uno nada a sí mismo, se representa uno solamente (*man stellt sich vor*) a sí mismo como hablando y comunicando». Esto nos conduce al *segundo argumento* anunciado. Husserl debe, pues, suponer, entre la comunicación efectiva y la representación de sí como sujeto hablante, una diferencia tal que la representación de sí no puede venir más que a adjuntarse eventualmente y desde el exterior al acto de comunicación. Ahora bien, la estructura de repetición origi-

naria que acabamos de evocar a propósito del signo debe dominar la totalidad de los actos de significación. El sujeto no puede hablar sin darse la representación de ello; y ésta no es un accidente. No se puede, pues, imaginar más un discurso efectivo sin representación de sí, que una representación de discurso sin discurso efectivo. Sin duda, esta representatividad puede modificarse, complicarse, reflejarse según modos originales que el lingüista, el semiólogo, el psicólogo, el teórico de la literatura o del arte, el filósofo incluso, podrán estudiar. Pueden ser muy originales. Pero suponen todos la unidad originaria del discurso y de la representación de discurso. El discurso se representa, es su representación. Mejor, el discurso es *la* representación de sí.⁶

De una manera más general, Husserl parece admitir que entre el sujeto tal como es en su experiencia efectiva y lo que se representa vivir, pueda haber una exterioridad simple. El sujeto creería hablarse y comunicarse algo; en verdad, no habría nada de ello. Se podría estar tentado por concluir que, estando la consciencia enteramente invadida por la creencia o la ilusión del hablarse, enteramente falsa consciencia, la verdad de la experiencia sería del orden de la no-consciencia. Es lo contrario, la consciencia es la presencia a sí del vivir, del *Erleben*, de la experiencia. Esta es simple, y por esencia, no está afectada jamás por la ilusión, puesto que no se relaciona más que consigo misma en una proximidad absoluta. La ilusión del hablarse flotaría en su superficie como una consciencia vacía, periférica y secundaria. El lenguaje y su representación vendrían a añadirse a una consciencia simple y simplemente presente a sí, a una

⁶ Pero si el *re-* de esta *re-*representación no dice la simple reduplicación —repetitiva o reflexiva— *sobrevenida* a una presencia simple (lo que ha *querido decir* siempre la palabra *representación*), aquello a lo que nos aproximamos o avanzamos aquí sobre la relación entre presencia y representación debe abrirse a otros nombres. Lo que describimos como representación originaria no puede ser designado provisionalmente bajo este título más que en el interior de la clausura que intentamos aquí transgredir, atestiguando, demostrando proposiciones contradictorias o insostenibles, intentando producir ahí seguramente la inseguridad, abriéndola a su afuera, lo que no puede hacerse más que desde un cierto adentro.

vivencia, en todo caso, que puede reflejar en silencio su propia presencia. Como Husserl dirá en *Ideas I*, «toda vivencia en general (toda vivencia, por decirlo así, realmente viva) es una vivencia «existente en el presente». A su esencia es inherente la posibilidad de una reflexión sobre ella en la que resulta caracterizada necesariamente como *existente* de cierto y en el presente» (§ 111). El signo sería extraño a esta presencia a sí, fundamento de la presencia en general. Es porque el signo es extraño a la presencia a sí del presente viviente, por lo que se le puede llamar extraño a la presencia en general, dentro de lo que se cree poder reconocer bajo el nombre de intuición o de percepción.

Pues —y tal es el último recurso de la argumentación en este párrafo de las *Investigaciones*— si la representación de discurso indicativo es falsa, en el monólogo, es que es inútil. Si el sujeto no se indica nada a él mismo, es que no puede hacerlo, y no puede porque no tiene necesidad de ello. Al ser la vivencia inmediatamente presente a sí en el modo de la certeza y de la necesidad absoluta, la manifestación de sí mismo a sí mismo por la delegación o la representación de una señal es imposible porque supérflua. En todos los sentidos de esta palabra, sería *sin razón*. Así, pues, sin causa. Sin causa puesto que sin fin: *zwecklos*, dice Husserl.

Esta *Zwecklosigkeit* de la comunicación interior, es la no-alteridad, la no-diferencia en la identidad de la presencia como presencia a sí. Entiéndase bien, este concepto de *presencia* no comporta solamente el enigma del aparecer de un ente en la proximidad absoluta a sí mismo, designa también la esencia temporal de esta proximidad, lo que no es como para disipar el enigma. La presencia a sí de la vivencia debe producirse en el presente como ahora. Y es justamente lo que dice Husserl: si los «actos psíquicos» no se anuncian ellos mismos por intermedio de una «*Kundgabe*», si no tienen que ser informados sobre ellos mismos por intermedio de señales, es que son «vividos por nosotros en el mismo instante» (*im selben Augenblick*). El presente de la presencia a sí sería tan indivisible como un abrir y cerrar de ojos, un *parpadeo* (*clin d'oeil*).

CAPÍTULO V
EL SIGNO Y EL PARPADEO

La punta del instante, la identidad de la vivencia presente a sí en el mismo instante, soporta, pues, toda la carga de esta demostración. La presencia a sí debe producirse en la unidad indivisa de un presente temporal para no tener que hacerse saber nada a través de la procuración del signo. Una tal percepción o intuición de sí mismo por sí mismo en la presencia sería no solamente la instancia en la que la «significación» en general no podría tener lugar: aseguraría igualmente la posibilidad de una percepción o de una intuición originaria en general, es decir, la *no-significación* como «principio de los principios». Y más tarde, cada vez que Husserl quiera marcar el sentido de la intuición originaria, recordará que es la experiencia de la ausencia y de la inutilidad del signo.¹

¹ Por ejemplo, toda la sexta *Investigación* no cesa de demostrar que entre los actos y los contenidos intuitivos, de una parte, y los actos y los contenidos signitivos, de otra parte, la diferencia fenomenológica es «irreducible»; cf., sobre todo el § 26. Y sin embargo, se admite ahí la posibilidad de un «mixto», que suscitaría más de una cuestión. Todas las *Lecturas para una fenomenología de la consciencia del tiempo inmanente* descansan sobre la discontinuidad radical entre la presentación intuitiva y la «representación simbólica que no solamente representa el objeto en vacío, sino que lo representa «a través» de signos o de imágenes» (trad. franc. pág. 133). En *Ideas I*, puede leerse que «entre *percepción*, de una parte, y *representación simbólica por medio de una imagen o simbólica por medio de un signo*, de otra parte, hay una infranqueable diferencia esencial» («...se aboca al absurdo cuando se confunden, como se hace de ordinario, estos modos de representación cuya estructura difiere esencialmente, etc.» (§ 43, trad. cast. pág. 98). Y Husserl pensaba de la percep-

La demostración que nos ocupa sobreviene en un momento anterior a las *Lecciones* sobre la consciencia del tiempo inmanente. Y por razones tanto sistemáticas como históricas, la temporalidad de la vivencia no es un tema de las *Investigaciones lógicas*. No se puede evitar, sin embargo, en el punto en que estamos, constatar que un cierto concepto del «ahora», del presente como puntualidad del instante, autoriza discretamente, pero de manera decisiva, todo el sistema de las «distinciones esenciales»: si la puntualidad del instante es un mito, una metáfora espacial o mecánica, un concepto metafísico heredado, o todo eso a la vez, si el presente de la presencia a sí no es *simple*, si se constituye en una síntesis originaria e irreductible, entonces toda la argumentación de Husserl está amenazada en su principio.

No podemos encerrar aquí los análisis admirables de las *Lecciones*, de los que dice Heidegger en *Sein und Zeit* que son los primeros, en la historia de la filosofía, en romper con un concepto del tiempo heredado de la *Física* de Aristóteles, y determinado a partir de las nociones de «ahora», de «punto», de «límite» y de «círculo». Intentemos, sin embargo, tomar de ahí algunas referencias desde nuestro punto de vista aquí.

1. El concepto de la *puntualidad*, del *ahora* como *stigmé*, sea o no un presupuesto metafísico, juega ahí todavía un papel mayor. Sin duda, ningún *ahora* puede ser aislado como instante y puntualidad pura. No solamente lo reconoce Husserl («...pertenece a la esencia de las vivencias el deber estar desplegadas de tal manera que no pueda haber jamás en ellas una fase puntual aislada», trad. franc. pág. 65), sino que toda su descripción se adapta con una flexibilidad y una finura incompa-

ción en general lo que dice de la percepción de la cosa corporal sensible, a saber, que al darse en persona en la presencia, es «signo de sí misma» (*Ideas I*, § 52, trad. cast., pág. 122). Ser signo de sí (*index sui*), o no ser un signo, ¿no es lo mismo? Es en este sentido en el que, «en el mismo instante» en que es percibido, la vivencia es signo de sí, presente a sí sin rodeo indicativo.

rables a las modificaciones originales de este despliegue irreductible. Este despliegue permanece, no obstante, pensado y descrito a partir de la identidad consigo del ahora como punto. Como «punto-fuente». La idea de presencia originaria y en general de «comienzo», el «comienzo absoluto», el *principium*² remite siempre, en la fenomenología, a este «punto-fuente». Aunque el transcurso del tiempo sea «indivisible en fragmentos que podrían existir por sí mismos, e indivisible en fases que podrían existir por sí mismas, en puntos de la continuidad», los «modos de transcurrir un objeto temporal inmanente tienen un comienzo, un punto-fuente por así decirlo. Es el modo de transcurrir por el que el objeto inmanente comienza a ser. Está caracterizado como presente» (trad. franc. pág. 42). A pesar de toda la complejidad de su estructura, la temporalidad tiene un centro indesplazable, un ojo o un núcleo viviente, y es la puntualidad del ahora actual. La «aprehensión-de-ahora es como el núcleo respecto a una cola de cometa de retenciones» (pág. 45), y «no hay cada vez más que una fase puntual que sea presente ahora, mientras que las otras se le cuelgan como cola retencional» (pág. 55). «El *ahora* actual es necesariamente y permanece como algo puntual (*ein Punktueller*), una forma que permanece para una materia siempre nueva» (*Ideas I*, § 81).

Es a esta identidad consigo mismo del ahora actual a lo que se refiere Husserl en el «*im selben Augenblick*», del que hemos

² Es oportuno quizás releer aquí la definición del «principio de los principios»: «Pero basta de teorías absurdas. No hay teoría concebible capaz de errar en punto al *principio de todos los principios*: que *toda intuición en que se da algo originariamente es un fundamento de derecho del conocimiento*; que *todo lo que se nos brinda originariamente* (por decirlo así, en su realidad corpórea) *en la «intuición», hay que tomarlo simplemente como se da*. Vemos con evidencia, en efecto, que ninguna teoría podría sacar su propia verdad, sino de los datos originarios. Toda proposición que no hace más que dar expresión a semejantes datos, limitándose a explicitarlos por medio de significaciones fielmente ajustadas a ellos, es también realmente, como hemos dicho en las palabras iniciales de este capítulo, un *comienzo absoluto*, llamado a servir de fundamento en el genuino sentido del término, es realmente un *principium*» (*Ideas I*, § 24, trad. cast. pág. 58).

partido. No hay, por otra parte, ninguna objeción posible, en el interior de la filosofía, con respecto a este privilegio del ahora-presente. Este privilegio define el elemento mismo del pensamiento filosófico, es la *evidencia* misma, el pensamiento consciente mismo, rige todo concepto posible de la verdad y del sentido. No se puede sospechar de él sin comenzar a enunciar la consciencia misma desde un afuera de la filosofía que quite toda *seguridad* y todo *fundamento* posibles al discurso. Y es en torno al privilegio del presente actual, del ahora, donde se juega, en última instancia, este debate, que no puede parecerse a ningún otro, entre la filosofía, que es siempre filosofía de la presencia, y un pensamiento de la no-presencia, que no es, por fuerza, su contrario, ni necesariamente una meditación de la ausencia negativa, incluso una teoría de la no-presencia *como* inconsciente.

El dominio del ahora no hace sistema solamente con la oposición fundamental de la metafísica, a saber, la de la *forma* (o del eidos o de la idea) y de la *materia* como oposición del *acto* y de la *potencia* («El ahora actual es y sigue siendo necesariamente como un punto, una *forma persistente (Verharrende) para una materia siempre nueva*»).³ Asegura la tradición que continúa la metafísica griega de la presencia en metafísica «moderna» de la presencia como consciencia de sí, metafísica de la idea como representación (*Vorstellung*). Prescribe, pues, el lugar de una problemática que confronte la fenomenología con todo pensamiento de la no-consciencia que supiera aproximarse al verdadero envite y a la instancia profunda de la decisión: el concepto de tiempo. No es un azar si las *Lecciones* sobre la consciencia del tiempo inmanente confirman el dominio del presente y rechazan a la vez la «posterioridad» del llegar-a-ser-consciente de un «contenido inconsciente», es decir, la estructura de la temporalidad implicada por todos los textos de Freud.⁴ Husserl escribe, en efecto: «Es un verdadero absurdo

³ *Ideas I*, § 81, trad. cast. pág. 194.

⁴ Cf. para este tema nuestro ensayo «Freud y la escena de la escritura», en *La escritura y la diferencia*.

hablar de un contenido «inconsciente» que no llegaría a ser consciente más que con posterioridad (*nachträglich*). La consciencia (*Bewusstsein*) es necesariamente *ser-consciente* (*bewusstsein*) en cada una de sus fases. Del mismo modo que la fase retencional tiene consciencia de la precedente, sin hacer de ésta un objeto, igualmente también el dato originario es ya consciente —y bajo la forma específica del «ahora»— sin ser objetivo...» (...) «la retención de un contenido inconsciente es imposible...» (...) «si cada “contenido” es en sí mismo y necesariamente “inconsciente”, se hace absurdo el interrogarse sobre una consciencia ulterior que la diera».⁵

2. A pesar de este motivo del ahora puntual como «archiforma» (*Urform*) (*Ideen I*) de la consciencia, el contenido de la descripción, en las *Lecciones* y en otros lugares, prohíbe hablar de una simple identidad consigo del presente. De ese modo se encuentra sacudida no sólo lo que se podría llamar la seguridad metafísica por excelencia, sino, más localmente, el argumento del «*im selben Augenblick*» en las *Investigaciones*.

Todas las *Lecciones*, en su trabajo crítico como en el descriptivo, demuestran, cierto, y confirman, la irreductibilidad de la re-presentación (*Vergegenwärtigung*, *Repräsentation*) a la percepción presentativa (*Gegenwärtigen*, *Präsentieren*), del recuerdo secundario y reproductivo a la retención, de la imaginación a la impresión originaria, del ahora re-producido al ahora actual, percibido o retenido, etc. Sin poder seguir aquí el riguroso desarrollo de estas *Lecciones*, y sin que sea necesario para esto poner en cuestión su valor demostrativo, puede uno todavía interrogarse sobre su suelo de evidencia y sobre el *medio* de estas distinciones, sobre lo que relaciona, el uno con el otro los términos distinguidos, y constituye la posibilidad misma de la *comparación*.

Se apercibe uno entonces muy pronto de que la presencia del presente percibido no puede aparecer como tal más que en la medida en que *compone continuamente* con una no-

⁵ Suplemento IX, tr. fr. págs. 160-161.

presencia y una no-percepción, a saber, el recuerdo y la espera primarias (retención y protención). Estas no-percepciones no se añaden, no acompañan *eventualmente* al ahora actualmente percibido, participan indispensablemente y esencialmente en su posibilidad. Sin duda Husserl dice de la retención que es todavía una percepción. Pero es el caso absolutamente único —Husserl no ha reconocido jamás ningún otro— de una percepción en la que lo percibido sea no un presente, sino un pasado como modificación del presente: «...si denominamos percepción *el acto en que reside todo origen, el acto que constituye originariamente*, entonces el recuerdo primario es percepción. Pues es solamente en el recuerdo primario como vemos el pasado, solamente en él se constituye el pasado, y esto no de manera re-presentativa, sino al contrario, presentativa» (tr. fr. pág. 58, § 17). Así, en la retención, la presentación que da a ver, entrega un no-presente, un presente-pasado e inactual. Se puede suponer, pues, que si Husserl la llama, sin embargo, percepción, es porque se atiene a que la discontinuidad radical pasa entre la retención y la reproducción, entre la percepción y la imaginación, etc., no entre la percepción y la retención. Es el *nervus demonstrandi* de su crítica de Brentano. Husserl se atiene absolutamente a esto de que no sea «en absoluto aquí cuestión de una conciliación continua de la percepción con su contrario» (*ibíd.*).

Y sin embargo, en el párrafo precedente, ¿no se había puesto en cuestión esto de una manera muy explícita? «Si ponemos ahora en relación el término de percepción con *las diferencias en las maneras de darse* que tienen los objetos temporales, lo opuesto de la percepción es entonces el recuerdo primario y la espera primaria (retención y protención), que entran aquí en escena, de manera que *percepción* y *no-percepción* pasan *continuamente* la una a la otra». Y más adelante «En el sentido ideal, la percepción (la impresión) sería entonces la fase de la consciencia que constituye el puro ahora, y el recuerdo, cualquier otra fase de la continuidad. Pero eso no es, precisamente, más que un límite ideal, algo abstracto que no puede existir por sí mismo. Queda, por lo demás, que incluso este

ahora ideal no es algo diferente *toto caelo* del no-ahora, sino al contrario, en relación continua con él. Y a esto corresponde el paso continuo de la percepción al recuerdo primario».

Desde el momento en que se admite esta continuidad del ahora y del no ahora, de la percepción y de la no-percepción en la zona de originariedad común a la impresión originaria y a la retención, se acoge lo otro en la identidad consigo del *Augenblick*: la no-presencia y la inevidencia en el *parpadeo del instante*. Hay una duración del parpadeo; y ella cierra el ojo. Esta alteridad es incluso la condición de la presencia, de la presentación y, en consecuencia, de la *Vorstellung* en general, antes de todas las disociaciones que podrían producirse. La diferencia entre la retención y la reproducción, entre el recuerdo primario y el recuerdo secundario, no es la diferencia, que Husserl querría radical, entre la percepción y la no-percepción, sino entre dos modificaciones de la no-percepción. Cualquiera que sea la diferencia fenomenológica entre estas dos modificaciones, a pesar de los inmensos problemas que plantea, y de la necesidad de tenerlos en cuenta, aquella no separa más que dos maneras de relacionarse con la no-presencia irreducible de otro ahora. Esta relación con la no-presencia, una vez más, no viene a sorprender, rodear, incluso disimular la presencia de la impresión originaria: permite su surgimiento y su virginidad renaciente siempre. Pero destruye radicalmente toda posibilidad de identidad consigo mismo en la simplicidad. Y esto vale para el flujo constituyente mismo en su mayor profundidad: «Si comparamos ahora con estas unidades constituidas los fenómenos *constituyentes*, encontramos un *flujo*, y cada fase de este flujo es una *continuidad de escorzo*. Pero por principio es imposible desplegar ninguna fase de este flujo en una sucesión continua, y transformar en el pensamiento, pues, el flujo, hasta el punto de que esta fase se extienda en identidad con ella misma» (§ 35, trad. franc. pág. 98). Esta intimidad de la no-presencia y de la alteridad a la presencia encanta en su raíz el argumento de la inutilidad del signo en la relación consigo.

3. Sin duda, Husserl se rehusaría a asimilar la necesidad de

la retención y la necesidad del signo: sólo éste último, como la imagen, pertenecería al género de la representación y del símbolo. Y Husserl no puede renunciar a esta distinción rigurosa sin volver a poner en cuestión el *principium* axiomático de la fenomenología. El vigor con el que sostiene que la retención y la protención pertenecen a la esfera de la originariedad con tal de que se la entienda «en el sentido amplio», la insistencia con la que opone la validez absoluta del recuerdo primario a la validez relativa del recuerdo secundario,⁶ manifiestan bien su intención y su inquietud. Su inquietud puesto que se trata de salvar juntas dos posibilidades aparentemente inconciliables: a) el ahora viviente no se constituye como fuente perceptiva ab-

⁶ Cf., por ejemplo, entre muchos otros textos análogos, el Suplemento III de las *Lecciones*: «Tenemos, pues, como modos esenciales de la consciencia del tiempo: 1) la «sensación» como presentación, y la retención y la protención, enlazados (*verflochtene*) por esencia con ella, pero que pueden también llegar a ser independientes (la esfera originaria en el sentido amplio); 2) la re-presentación tética (el recuerdo), la re-presentación tética de lo que puede acompañar o volver (la espera); 3) la re-presentación imaginaria, como pura imaginación, en la que se encuentran todos estos mismos modos, en una consciencia que imagina» (trad. franc. págs. 141-142). Todavía aquí, se habrá notado, el nudo del problema tiene la forma del entrelazamiento (*Verflechtung*) de hilos que la fenomenología desliga rigurosamente en su esencia.

Esta extensión de la esfera de originariedad es lo que permite distinguir entre la certeza absoluta adherida a la retención y la certeza relativa dependiente del recuerdo secundario, del acordarse (*Wiedererinnerung*) en la forma de la re-presentación. Hablando de las percepciones como archivencias (*Urerlebnisse*), Husserl escribe en *Ideas I*: «Pues exactamente consideradas, tienen en su concreción sólo una fase absolutamente originaria, aunque siempre en flujo continuo, el momento del ahora vivo» «Así, aprehendemos, por ejemplo, la legitimidad absoluta de la reflexión percipiente inmanente, esto es, de la percepción inmanente pura y simple, en punto a aquello que se da durante su curso en forma realmente originaria; igualmente, la legitimidad absoluta de la retención inmanente, por respecto a aquello de que en ella se tiene consciencia con el carácter de lo «todavía» vivo y que ha sido «hace un momento», pero sólo hasta donde alcanza el contenido de lo que tiene este carácter... Igualmente aprehendemos la legitimidad relativa del recuerdo inmanente...» (§ 78, trad. cast. páginas 178, 179).

soluta más que en continuidad con la retención como no-percepción. La fidelidad a la experiencia y a las «cosas mismas» prohíbe que sea de otra manera; b) como la fuente de la certeza en general es la originariedad del ahora viviente, hay que mantener la retención en la esfera de la certeza originaria, y desplazar la frontera entre la originariedad y la no-originariedad, hacer que pase, no entre el presente puro y el no-presente, entre la actualidad y la inactualidad de un ahora viviente, sino entre dos formas de re-torno o de re-stitución del presente, la retención y la re-presentación.

Sin reducir el abismo que puede separar, en efecto, la retención de la re-presentación, sin ocultarse que el problema de sus relaciones no es otro que el de la historia de la «vida» y del llegar-a-ser-consciente de la vida, se debe poder decir *a priori* que su raíz común, la posibilidad de la re-petición bajo su forma más general, la huella en el sentido más universal, es una posibilidad que debe no solamente habitar la pura actualidad del ahora, sino constituirla mediante el movimiento mismo de la diferencia (*différance*)⁷ que aquella introduce ahí. Una tal huella es, si se puede sostener este lenguaje sin contradecirlo y tacharlo inmediatamente, más «originario» que la originariedad fenomenológica misma. La idealidad de la forma (*Form*) de la presencia misma implica, en efecto, que pueda re-petirse hasta el infinito, que su re-torno, como retorno de lo mismo, sea necesario hasta el infinito e inscrito en la presencia como tal; que el re-torno sea retorno de un presente que se retendrá en un movimiento *finito* de retención; que no haya verdad originaria, en el sentido fenomenológico, más que enraizada en la finalidad de esta retención; que la relación con el infinito no pueda instaurarse, en fin, más que en la apertura a la idealidad

⁷ N. del T.: La dificultad de traducir esta «palabra» o pseudo-palabra para designar la diferencia que (se) difiere —resuelta aquí con infiel mimetismo—, pasa ante todo por el carácter inaudito e inaudible del juego ambivalente de su significación: es sólo una «falta de ortografía». La propuesta de J. Martín Arancibia “diferenzia” (*La diseminación*, Fundamentos, Madrid, 1975), respetaría ese carácter; pero no parece orientar eficazmente sobre la significación específicamente dinámica de esta diferencia.

de la forma de presencia, como posibilidad de re-torno hasta el infinito. Sin esta no-identidad consigo de la presencia llamada originaria, ¿cómo explicar que la posibilidad de la reflexión y de la re-presentación pertenezca a la esencia de toda vivencia? ¿Que pertenezca, como una libertad ideal y pura, a la esencia de la consciencia? Husserl lo subraya sin cesar, para la reflexión, sobre todo en *Ideas I*,⁸ y para la re-presentación ya en las *Lecciones*.⁹ En todas estas direcciones, la presencia del presente es pensada a partir del pliegue del retorno, del movimiento de la repetición, y no a la inversa. Que este pliegue sea irreductible en la presencia o en la presencia a sí, que esta huella o esta diferencia sea siempre más vieja que la presencia, y le procure su apertura, ¿no prohíbe todo eso hablar de una simple identidad consigo mismo «*im selben Augenblick*»? ¿Acaso no compromete esto el uso que quiere hacer Husserl del concepto de «vida solitaria del alma» y por consiguiente, la partición rigurosa entre la indicación y la expresión? La indicación y todos los conceptos a partir de los cuales se ha intentado pensarla hasta aquí (existencia, naturaleza, mediación, empiricidad, etc.) ¿no tienen un origen inextirpable en el movimiento de la temporalización transcendental? Al mismo tiempo, todo lo que se anuncia en esta reducción a la «vida solitaria del alma» (la reducción transcendental en todas sus etapas, y especialmente la reducción a la esfera monadológica de lo «*propio*» —*Eigenheit*— etc.), ¿no está como fisurado en su posibilidad por lo que se llama el tiempo? Por lo que se llama el tiempo, y a lo que habría que dar otro título, puesto que el «tiempo» ha designado siempre un movimiento pensado a partir del presente, y no puede decir otra cosa. El concepto de soledad pura —y de mónada en el sentido fenomenológico— ¿no está *encen-*
tado por su propio origen, por la condición misma de su pre-

⁸ En particular, en el § 77, en que se plantea el problema de la diferencia y de las relaciones entre reflexión y re-presentación, por ejemplo, en el recuerdo secundario.

⁹ Cf., por ejemplo § 42: «Pero a toda consciencia presente, y que presente, corresponde la posibilidad ideal de una re-presentación *de* esta consciencia que le corresponda exactamente» (trad. franc. pág. 115).

sencia a sí: el «tiempo» repensado a partir de la *diferancia* en la autoafección?, ¿a partir de la identidad de la identidad y de la no-identidad en lo «mismo» del *im selben Augenblick*? Husserl mismo ha evocado la analogía entre la relación con el *alter ego* tal como se constituye en el interior de la mónada absoluta del ego, y la relación con el otro presente (pasado) tal como se constituye en la actualidad absoluta del presente viviente (*Meditaciones cartesianas*, § 52). Esta «dialéctica» —en todos los sentidos de esta palabra, y antes de toda recuperación especulativa de este concepto—, ¿no abre acaso el vivir a la *diferancia*, constituyendo en la inmanencia pura de lo vivido el *aparte* de la comunicación indicativa e incluso de la significación en general? Decimos bien el *aparte* de la comunicación indicativa y de la significación en general. Pues Husserl no pretende solamente excluir la indicación de la «vida solitaria del alma». Considerará el lenguaje en general, el elemento del logos, incluso bajo su forma expresiva, como acontecimiento secundario, y sobreañadido a una capa originaria y pre-expresiva de sentido. El mismo lenguaje expresivo debería sobrevenir al silencio absoluto de la relación consigo mismo.

CAPÍTULO VI
LA VOZ QUE GUARDA EL SILENCIO

El «silencio» fenomenológico¹ no puede, pues, reconstituirse más que por una doble exclusión o una doble reducción: la de la relación con el otro en mí en la comunicación indicativa, la de la expresión como capa ulterior, superior y exterior a la del sentido. Es en la relación entre estas dos exclusiones donde la instancia de la voz hará oír su extraña autoridad.

Consideremos, en primer término, la primera reducción, bajo la forma en que se anuncia en estas «distinciones esenciales» a las que hemos decidido atenernos aquí. Hay que reconocer claramente que el criterio de distinción entre la expresión y la indicación se confía finalmente a una descripción muy sumaria de la «vida interior»: en esta vida interior no habría indicación porque no hay comunicación; no habría comunicación porque no hay *alter ego*. Y cuando surge la segunda persona en el lenguaje interior, es una ficción, y la ficción no es más que la ficción. «Has actuado mal, no puedes seguir conduciéndote así»: esto no es ahí sino una falsa comunicación, un fingimiento.

No formulemos *desde el exterior* las cuestiones que se imponen sobre la posibilidad y el estatuto de tales fingimientos o ficciones, ni sobre el lugar de donde puede surgir este «tú» en el monólogo. No planteemos *todavía* estas cuestiones: su necesidad será todavía más viva cuando Husserl deba constatar que

¹ N. del T.: El título de este capítulo, *La voix qui garde le silence* significa también, «la voz que guarda silencio»; lo que da a pensar Derrida sobre el valor de esa voz exigía, sin embargo, hacer reaparecer el artículo en la traducción.

además del *tú*, el pronombre personal en general, y singularmente el *Yo*, son expresiones «esencialmente ocasionales», desprovistas de «sentido objetivo», y que funcionan siempre como señales en el discurso efectivo. Sólo el *Yo* cumple su querer-decir en el discurso solitario y funciona fuera de él como una «señal universalmente eficiente» (cap. III).

Preguntémonos por el momento en qué sentido y en vista de qué, la estructura de la vida interior se «simplifica» aquí, y en qué la elección de los ejemplos es reveladora del proyecto de Husserl. Lo es, al menos, por dos rasgos.

1. Estos ejemplos son de orden *práctico*. En las proposiciones escogidas el sujeto se dirige a él mismo como una segunda persona a la que reprende, exhorta, invita a una decisión o a un remordimiento. Esto prueba que no se trata aquí de «indicaciones». Nada se ha mostrado, directa o indirectamente, el sujeto no se enseña nada sobre sí mismo, su lenguaje no remite a nada que «exista». El sujeto no se informa a sí mismo, no opera ni *Kundgabe* ni *Kundnahme*. Husserl tiene necesidad de escoger sus ejemplos en la esfera práctica para mostrar a la vez, que no se «indica» nada en ellos, y que son falsos lenguajes. Se podría, en efecto, estar tentado por concluir de estos ejemplos, bajo el supuesto de que no se los pueda encontrar de otro género, que el discurso interior es siempre de esencia práctica, axiológica o axiopoética. Incluso cuando se dice, «tú eres así», ¿no envuelve la predicación un acto valorador o productor? Pero es precisamente esta tentación lo que Husserl quiere evitar ante todo y a cualquier precio. El ha determinado siempre el modelo del lenguaje *en general* —indicativo tanto como expresivo— a partir del *theorein*. Cualquiera que haya sido el cuidado aplicado en lo sucesivo en respetar la originalidad de la capa práctica del sentido y de la expresión, cualesquiera que hayan sido entonces el éxito y el rigor de sus análisis, no ha cesado jamás de afirmar la reductibilidad de lo axiológico a su núcleo lógico-teórico.² Se vuelve a encontrar aquí la necesidad

² Cf. especialmente el cap. IV y sobre todo los §§ 114 a 127 de *Ideas I* (III).^a

que le ha impulsado a estudiar el lenguaje desde un punto de vista lógico y epistemológico, la gramática pura como gramática pura *lógica* dirigida más o menos inmediatamente por la posibilidad de una relación con el objeto. Un discurso falso no es un discurso, un discurso contradictorio (*widersinnig*) no escapa al sin-sentido (*Unsinnigkeit*) más que si su gramaticidad no prohíbe un querer-decir o una intención-de-*Bedeutung* que no puede ser, ella misma, determinada más que como enfoque de un objeto.

Es, pues, de notar que la logicidad teórica, el *theorein* en general, no dirige solamente la determinación de la expresión, de la significación lógica, sino ya lo que queda excluido de ella, a saber, la indicación, la mostración como *Weisen* o *Zeigen* en el *Hinweis* o el *Anzeigen*. Y que Husserl deba, en una cierta profundidad, referirse a un núcleo de esencia teórica de la indicación para poder excluirla de una expresividad puramente teórica ella misma. Es que quizás en esta profundidad la determinación de la expresión está contaminada por aquello mismo que parece excluir: el *Zeigen*, la relación con el objeto como mostración indicativa, que muestra con el dedo lo que está ante los ojos o que debe poder aparecer siempre a una intuición en su visibilidad, *no es invisible más que provisionalmente*. El *Zeigen* es siempre un enfoque (*Meinen*) que predetermina la unidad de esencia profunda entre el *Anzeigen* de la indicación y el *Hinzeigen* de la expresión. Y el signo (*Zeichen*) remitiría siempre, en última instancia, al *Zeigen*, al espacio, a la visibilidad, al campo y al horizonte de lo que está objetado y pro-yectado, a la fenomenalidad como frente a frente y superficie, evidencia o intuición, y en primer término como luz.

¿Qué pasa entonces con la voz y con el tiempo? Si la mostración es la unidad del gesto y de la percepción en el signo, si la significación se asigna al dedo y al ojo, si esta asignación se prescribe a todo signo, sea indicativo o expresivo, discursivo o

Sección). Los estudiaremos en otro lugar de más cerca y por sí mismos. Cf. «La forma y el querer-decir», ya citado.

no-discursivo, ¿qué pasa con la voz y con el tiempo? Si lo invisible es lo pro-visional, ¿qué pasa con la voz y con el tiempo? ¿Y por qué se encarniza Husserl en separar la señal de la expresión? Pronunciar u oír un signo, ¿es reducir la espacialidad o la mediatez indicativas? Tengamos un poco de paciencia.

2. El ejemplo escogido por Husserl («Has actuado mal, no puedes seguir conduciéndote así») debe, pues, probar dos cosas a la vez: que esta proposición no es indicativa (y por consiguiente, que es una comunicación ficticia) y que no da a conocer nada del sujeto a él mismo. Paradójicamente, no es indicativa, porque en tanto no teórica, no lógica, no cognitiva, no es siquiera expresiva. Por eso, sería un fenómeno de significación completamente ficticio. Se verifica así la unidad del *Zeigen* antes de su difracción en señal y en expresión. Ahora bien, la *modalidad temporal* de estas proposiciones no es indiferente. Si estas proposiciones no son proposiciones de conocimiento, es que no están inmediatamente en la forma de la predicación: no utilizan inmediatamente el verbo *ser*, y su sentido, si no su forma gramatical, no está en presente: constatación de un pasado en forma de reproche, exhortación al remordimiento y a la enmienda. Es que *el presente de indicativo del verbo ser* es la forma pura y teleológica de la logicidad de la expresión. Mejor: el presente de indicativo del verbo *ser* en *la tercera persona*. Más bien, todavía: proposición del tipo «S es P» en la que S no sea una persona que se pueda reemplazar por un pornombre personal, al tener éste en todo discurso real un valor solamente indicativo.³ El sujeto S debe ser un

³ Cf. *Investigaciones I*, cap. III, § 26: «Toda expresión que contenga un *pronombre personal* carece de sentido objetivo. La palabra «yo» nombra en cada caso una persona distinta... Más bien tiene la palabra yo una función señalativa que, por decirlo así, dice al oyente: tu interlocutor se enfoca a sí mismo» (trad. cast. págs. 376, 377). Todo el problema está en saber si, en el discurso solitario, en que, dice Husserl, la *Bedeutung* del *Yo* se llena y se cumple, el elemento de la universalidad propio de la expresividad como tal no prohíbe ese llenarse, y no desposee al sujeto de la intuición llena de la *Bedeutung* *Yo*; y si el discurso solitario interrumpe o solamente *interiori-*

nombre, y un nombre de objeto. Y se sabe que para Husserl *S es P* es la forma fundamental y primitiva, la operación apofántica originaria de la que toda proposición lógica debe poder ser derivada por simple complicación.⁴ Si se propone la identidad de la expresión y de la *Bedeutung* lógica (*Ideas I*, § 124), se debe reconocer, pues, que la tercera «persona» del presente de indicativo del verbo *ser* es el núcleo irreductible y puro de la expresión. De una expresión de la que Husserl decía, se recordará, que no era primitivamente un «expresarse», sino ya desde el comienzo un «expresarse sobre algo» (*über etwas sich äussern*, § 7). El «hablarse» que Husserl quiere restaurar aquí no es un «hablarse-de-sí-a-sí», salvo si éste puede tomar la forma de un «decirse que *S es P*».

Es aquí donde hay que *hablar*. El sentido del verbo «ser» (del que Heidegger nos dice que su forma infinitiva ha sido enigmáticamente determinada por la filosofía a partir de la tercera persona del presente de indicativo) mantiene con la *palabra*, es decir, con la unidad de la *phoné* y el sentido, una relación completamente singular. Sin duda, no es una «simple palabra», porque se puede traducir en diferentes lenguas. No es, además, una generalidad conceptual.⁵ Pero como su sentido no designa nada, ninguna cosa, ningún ente, ninguna determinación óntica, como no se lo encuentra en ninguna parte

za la situación de diálogo, en la cual, dice Husserl, «como cada uno, al hablar de sí mismo, dice «yo», resulta que la palabra tiene el carácter de un signo universalmente eficaz para designar este hecho».

Se comprende mejor así, la diferencia entre lo *manifestado* que es siempre subjetivo y lo *expresado como nombrado*. Cada vez que el *Yo* aparece, se trata de una proporsición de manifestación indicativa. Lo manifestado y lo nombrado pueden a veces recubrirse parcialmente («un vaso de agua, por favor» nombra la cosa y manifiesta el deseo), pero son, de derecho, perfectamente distintos, como en el ejemplo siguiente en que están perfectamente distinguidos: $2 \times 2 = 4$. «Esta proposición no dice en modo alguno lo mismo que esta otra: «yo juzgo que $2 \times 2 = 4$ es válido». Ni siquiera son ambas equivalentes, pues la una puede ser verdadera, y la otra falsa» (§ 25, trad, cast. págs. 372-373).

⁴ Cf. en particular *Lógica formal y lógica transcendental*, I, 1, § 13, trad. cast. pág. 53.

fuera de la palabra, su irreductibilidad es la del *verbum* o del *legein*, de la unidad del pensamiento y de la voz en el logos. El privilegio del ser no puede resistir a la desconstrucción de la palabra. *Ser* es la primera o la última palabra en resistir a la desconstrucción de un lenguaje de palabras. Pero ¿por qué la verbalidad se confunde con la determinación del ser en general como presencia? Y, ¿por qué el privilegio del presente de indicativo? ¿Por qué la época de la *phoné* es la época del ser en la forma de la presencia? ¿Es decir, de la idealidad?

Es aquí donde hay que *entenderse*. Volvamos a Husserl. La expresión pura, la expresión lógica debe ser para él un «medium» «improductivo» que viene a «reflejar» (*widerzuspiegeln*) la capa de sentido pre-expresivo. Su única productividad consiste en hacer pasar el sentido en la idealidad de la forma conceptual y universal.⁶ Aunque haya razones esenciales para que todo el sentido no sea completamente repetido en la expresión, y para que ésta comporte significaciones dependientes e incompletas (sincategoremas, etc.), el telos de la expresión integral es la restitución, en la forma de la presencia, de la totalidad de un sentido dado actualmente a la intuición. Como este sentido está determinado a partir de una relación con el objeto, el medium de la expresión debe proteger, respetar, restituir la *presencia* del sentido *a la vez como estar-delante del objeto* disponible para una mirada, y *como proximidad a sí en la interioridad*. El *pre* del objeto *presente* delante-ahora es un *contra* (*Gegenwart*, *Gegenstand*) a la vez en el sentido del *completamente cerca* de la proximidad, y del *en contra de* lo opuesto.

⁵ Se demuestre según el modo aristotélico o según el modo heideggeriano, el sentido del ser debe preceder al concepto general de ser. Sobre la singularidad de la relación entre la palabra y el sentido del ser, como sobre el problema del presente del indicativo, remitimos a *Sein und Zeit* y a la *Introducción a la metafísica*. Aparece quizás ya, que, aun apoyándonos en puntos decisivos, sobre motivos heideggerianos, querríamos preguntarnos sobre todo, si en cuanto a las relaciones entre logos y phoné, y en cuanto a la pretendida irreductibilidad de ciertas unidades de palabras (de la palabra *ser* o de otras «palabras radicales»), el pensamiento de Heidegger no reclama a veces las mismas cuestiones que la metafísica de la presencia.

⁶ *Ideas I*, § 124.

Ahora bien, la complicidad entre la idealización y la voz es aquí indefectible. Un objeto ideal es un objeto cuya mostración puede ser repetida indefinidamente, cuya presencia al *Zeigen* es reiterable indefinidamente, precisamente porque, desligado de toda espacialidad mundana, es un puro noema, que puedo expresar, al menos aparentemente, sin deber pasar por el mundo. En este sentido, la voz fenomenológica, que parece llevar a cabo esta operación «en el tiempo», no rompe con el orden del *Zeigen*, pertenece al mismo sistema y perfecciona su función. El paso al infinito en la idealización del objeto forma unidad con el advenimiento historial de la *phoné*. Esto no quiere decir que podamos comprender en fin lo que es el movimiento de la idealización a partir de una «función» o «facultad» determinada, de la que sabríamos, gracias a la familiaridad de la experiencia, a la «fenomenología del cuerpo propio», o a una ciencia objetiva (fonética, fonología, fisiología de la fonación), lo que es. Muy al contrario. Que la historia de la idealización, es decir, la «historia del espíritu» o la historia sin más, no sea separable de la historia de la *phoné*, restituye a esta última todo su poder de enigma.

Para comprender bien en qué reside el poder de la voz y en qué la metafísica, la filosofía, la determinación del ser como presencia, son la época de la voz como dominación *técnica* del ser-objeto, para comprender bien la unidad de la *techné* y de la *phoné*, hay que pensar la objetividad del objeto. El objeto ideal es el más objetivo de los objetos: independiente del *hic et nunc* de los acontecimientos y de los actos de la subjetividad empírica que lo enfoca, puede ser repetido hasta el infinito aun permaneciendo el mismo. Como su presencia a la intuición, su estar-ante la mirada no depende esencialmente de ninguna síntesis mundana o empírica, la restitución de su sentido en la forma de la presencia llega a ser una posibilidad universal e ilimitada. Pero como su ser-ideal *no es nada* fuera del mundo, debe ser constituido, repetido y expresado en un medium que no enciente la presencia y la presencia a sí de los actos que lo enfocan: un medium que preserve a la vez la *presencia del objeto* ante la intuición y la *presencia a sí*, la proximidad absoluta

de los actos a ellos mismos. Como la idealidad del objeto no es más que su ser-para una consciencia no empírica, aquella no puede ser expresada más que en un elemento cuya fenomenalidad no tenga la forma de la mundanidad. *La voz es el nombre de este elemento. La voz se oye.* Los signos fónicos (las «imágenes acústicas» en el sentido de Saussure, la voz fenomenológica) son «oídos» por el sujeto que los profiere en la proximidad absoluta de su presente. El sujeto no tiene que pasar fuera de sí para estar inmediatamente afectado por su actividad de expresión. Mis palabras están «vivas» porque parecen no abandonarme: no caer fuera de mí, fuera de mi soplo, en un alejamiento visible; no dejar de pertenecerme, de estar a mi disposición, «sin accesorio». Así, en todo caso, se *da* el fenómeno de la voz, la voz fenomenológica. Se objetará, quizás, que esta interioridad pertenece a la cara fenomenológica e ideal de todo significante. Por ejemplo, la forma ideal de un significante escrito no está en el mundo, y la distinción entre el grafe-ma y el cuerpo empírico del signo gráfico correspondiente separa un adentro de la consciencia fenomenológica y un afuera del mundo. Y esto es verdad de todo significante visible o espacial. Ciertamente. Queda que todo significante no-fónico comporta, en el interior mismo de su «fenómeno», en la esfera fenomenológica (no mundana) de la experiencia en que se da, una referencia espacial; el sentido «afuera», «en el mundo», es un componente esencial de su fenómeno. Nada de esto, aparentemente, en el fenómeno de la voz. En la interioridad fenomenológica, oírse y verse son dos órdenes de relación consigo radicalmente diferentes. Antes de que se esboce una descripción de esta diferencia, comprendemos por qué la hipótesis del «monólogo» no podía autorizar la distinción entre señal y expresión, más que suponiendo un lazo esencial entre la expresión y la *phoné*. Entre el elemento fónico (en el sentido fenomenológico y no en el sentido de sonoridad intra-mundana) y la expresividad, es decir, la logicidad de un significante *animado* a la vista de la presencia ideal de una *Bedeutung* (relacionada ella misma con un objeto), habría un lazo necesario; Husserl no puede poner entre paréntesis lo que los glosemáti-

cos llaman la «sustancia de expresión» sin amenazar toda su empresa. La apelación a esta sustancia juega, pues, un papel filosófico mayor.

Intentemos, pues, interrogar el valor fenomenológico de la voz, la transcendencia de su dignidad en relación con cualquier otra sustancia significativa. Esta transcendencia, pensamos e intentaremos mostrarlo, no es sino aparente. Pero esta «apariencia» es la esencia misma de la consciencia y de su historia, y determina una época a la que pertenece la idea filosófica de la verdad, la oposición de la verdad y la apariencia, tal como funciona todavía en la fenomenología. No se la puede, pues, llamar «apariencia», ni nombrarla en el interior de la conceptualidad metafísica. No se puede intentar desconstruir esta transcendencia sin internarse, tanteando a través de los conceptos heredados, hacia lo innombrable.

La «transcendencia aparente», pues, de la voz está en que el significado, que es siempre de esencia ideal, la *Bedeutung* «expresada» está presente inmediatamente en el acto de expresión. Esta presencia inmediata consiste en que el «cuerpo» fenomenológico del significativo parece borrarse en el momento mismo en que se produce. Parece pertenecer de ahora en adelante al elemento de la idealidad. Se reduce fenomenológicamente él mismo, transforma en pura diaphanidad la opacidad mundana de su cuerpo. Este borrarse del cuerpo sensible y de su exterioridad es *para la consciencia* la forma misma de la presencia inmediata del significado.

¿Por qué el fonema es el más «ideal» de los signos? ¿De dónde viene esta complicidad entre el sonido y la idealidad, o más bien entre la voz y la idealidad? (Hegel había estado en esto más atento que otros, y desde el punto de vista de la historia de la metafísica, hay ahí un hecho notable que interrogaremos en otro lugar). Cuando hablo, pertenece a la esencia fenomenológica de esta operación que *me oiga en el tiempo* en que hablo. El significativo animado por mi soplo y por la intención de significación (en lenguaje husserliano, la expresión animada por la *Bedeutungsintention*) está absolutamente próximo a mí. El acto viviente, el acto que da vida, la *Lebendigkeit* que anima

el cuerpo del significante y lo transforma en expresión que quiere-decir, el alma del lenguaje parece no separarse de ella misma, de su presencia a sí. Ella no arriesga la muerte en el cuerpo de un significante abandonado al mundo y a la visibilidad del espacio. Puede *mostrar* el objeto ideal o la *Bedeutung* ideal que se relaciona con éste sin aventurarse fuera de la idealidad, fuera de la interioridad de la vida presente a sí. El sistema del *Zeigen*, los movimientos del dedo y del ojo (de los que nos preguntábamos más arriba si no eran inseparables de la fenomenalidad) no están aquí ausentes, están interiorizados. El fenómeno no cesa de ser objeto para la voz. Por el contrario, en la medida en que la idealidad del objeto parece depender de la voz, y llegar a estar así *absolutamente disponible* en ella, el sistema que liga la fenomenalidad a la posibilidad del *Zeigen* funciona mejor que nunca en la voz. *El fonema se da como la idealidad dominada del fenómeno.*

Esta presencia a sí del acto animador en la espiritualidad transparente de lo que anima, esta intimidad de la vida con ella misma, lo que ha hecho siempre decir que el habla está viva, todo esto supone, pues, que el sujeto hablante se oiga en el presente. Tal es la esencia o la normativa del habla. Está implicado en la estructura misma del habla que el hablante *se oiga*: perciba, a la vez, la forma sensible de los fonemas y comprenda su propia intención de expresión. Si surgiesen accidentes, que parezcan contradecir esta necesidad teleológica, o bien serán superados por alguna operación de suplencia, o bien no habrá habla. El mutismo y la sordera van juntas. El sordo no puede participar en el coloquio más que deslizándose sus actos en la forma de palabras cuyo *telos* comporte que sean oídos por aquel que las profiere.

Considerado desde un punto de vista puramente fenomenológico, en el interior de la reducción, el proceso del habla tiene la originalidad de entregarse ya como puro fenómeno, al haber suspendido ya la actitud natural y la tesis de existencia del mundo. La operación del «oírse-hablar» es una autoafección de un tipo absolutamente único. De una parte opera en el medium de la universalidad; los significados que aparecen ahí

deben ser idealidades que se deben *idealiter* poder repetir o transmitir indefinidamente como los mismos. De otra parte, el sujeto puede oírse o hablarse, dejarse afectar por el significante que produce, sin ningún rodeo por la instancia de la exterioridad, del mundo o de lo no-propio en general. Cualquier otra forma de autoafección debe, o bien pasar por lo no-propio, o bien renunciar a la universalidad. Cuando me veo, sea porque una región limitada de mi cuerpo se da a mi mirada o sea por la reflexión especular, lo no-propio ha entrado ya en el campo de esta auto-afección, que desde entonces no es ya pura. En la experiencia del tocante-tocado pasa lo mismo. En los dos casos, la superficie de mi cuerpo, como relación con la exterioridad, debe comenzar por exponerse en el mundo. ¿No hay, se dirá, formas de autoafección pura que, en la interioridad del cuerpo propio, no requieran la intervención de ninguna superficie de exposición mundana y sin embargo no sean del orden de la voz? Pero estas formas permanecen entonces puramente empíricas, no pueden pertenecer a un medium de significación universal. Hace falta, pues, para dar cuenta del poder fenomenológico de la voz, precisar todavía este concepto de auto-afección pura y describir lo que en él lo hace propio para la universalidad. En tanto que auto-afección pura, la operación del oírse-hablar parece reducir hasta la superficie interior del cuerpo propio, parece, en su fenómeno, poder dispensarse de esta exterioridad en la interioridad, de este espacio interior en el que se extiende nuestra experiencia o nuestra imagen del cuerpo propio. Por eso, se vive como auto-afección absolutamente pura, en una proximidad a sí que no sería otra cosa que la reducción absoluta del espacio en general. Es esta pureza lo que la hace apta para la universalidad. Como no existe la intervención de ninguna superficie determinada en el mundo, como *se produce en el mundo como auto-afección* pura, ella es una sustancia significativa absolutamente disponible. Pues la voz no encuentra ningún obstáculo a su emisión en el mundo precisamente en tanto que se produce en él *como auto-afección pura*. Esta auto-afección es, sin duda, la posibilidad de lo que se llama la *subjetividad* o el *para-sí*; pero sin ella, ningún mundo

como tal aparecería. Pues aquella supone en su profundidad la unidad del sonido (que está en el mundo) y de la *phoné* (en el sentido fenomenológico). Una ciencia «mundana» objetiva no puede, ciertamente, enseñarnos nada sobre la esencia de la voz. Pero la unidad del sonido y de la voz, lo que permite a ésta producirse en el mundo como auto-afección pura, es la única instancia que escapa a la distinción entre la intra-mundinidad y la transcendentalidad; y que al mismo tiempo la hace posible.

Es esta universalidad lo que hace que, estructuralmente y de derecho, ninguna consciencia sea posible sin la voz. La voz es el ser cerca de sí en la forma de la universalidad, como consciencia. La voz es la consciencia. En el coloquio, la propagación de los significantes *parece* no encontrar ningún obstáculo, porque pone en relación dos orígenes *fenomenológicos* de la auto-afección pura. Hablar a alguien es, sin duda, oírse hablar, oírse a sí mismo, pero también y al mismo tiempo, si se es oído por otro, hacer que éste *repita inmediatamente* en sí el oírse hablar en la forma misma en que yo lo he producido. Lo repita inmediatamente, es decir, reproduzca la auto-afección pura sin el recurso de ninguna exterioridad. Esta posibilidad de reproducción, cuya estructura es absolutamente única *se da* como el fenómeno de una dominación o de un poder sin límite sobre el significante, porque éste tiene la forma de la no-exterioridad misma. Idealmente, en la esencia teleológica del habla, sería, pues, posible que el significante estuviera absolutamente próximo al significado enfocado por la intuición, y conductor del querer-decir. El significante llegaría a ser perfectamente diáfano por la razón misma de la proximidad absoluta del significado. Esta proximidad se rompe cuando, en lugar de oírme hablar, me veo escribir o significar por gestos.

Con la condición de esta proximidad absoluta del significante al significado, y de su borrarse en la presencia inmediata, es como Husserl podrá considerar precisamente el medium de la expresión como «improductivo» y «reflejante». Es también con esta condición como podrá, paradójicamente, reducirlo sin pérdida, y afirmar que existe una capa pre-expresiva del sentido. Es con esta condición como Husserl se dará el derecho a

reducir la totalidad del lenguaje, sea indicativo o expresivo, para recuperar la originariedad del sentido.

¿Cómo comprender esta reducción del lenguaje, siendo así que Husserl, desde las *Investigaciones lógicas* hasta el *Origen de la geometría*, no ha cesado de considerar que no había verdad científica, es decir, objetos absolutamente ideales, más que en «enunciados»? ¿que no solamente el lenguaje hablado sino la *inscripción* eran indispensables a la constitución de objetos ideales, es decir, de objetos que pueden ser transmitidos y repetidos como los mismos?

En primer término, hay que reconocerlo, el movimiento que, esbozado desde hacía tiempo, acaba en el *Origen de la geometría*, confirma, por su cara más evidente, la limitación del lenguaje a una capa secundaria de la experiencia, y, en la consideración de esta capa secundaria, el fonologismo tradicional de la metafísica. Si la escritura lleva a su término la constitución de los objetos ideales, lo hace en tanto que escritura fonética: ⁷ viene a fijar, inscribir, consignar, encarnar un habla ya dispuesta. Y reactivar la escritura es siempre despertar una expresión en una indicación, una palabra en el cuerpo de una letra que llevaba en ella, en tanto que símbolo que puede siempre permanecer vacío, la amenaza de la crisis. El habla jugaba ya el mismo papel respecto a la identidad de sentido tal como ésta se constituye primeramente en el pensamiento. Por ejemplo, el «proto-geómetra» debe producir en el pensamiento, por paso al límite, la pura idealidad del objeto geométrico puro, asegurar su transmisibilidad por el habla, y en fin, confiarla a una escritura por medio de la cual se podrá siempre repetir el sentido de origen, es decir, el acto de *pensamiento puro* que ha creado la idealidad del sentido. Con la posibilidad de progreso que autoriza una encarnación tal, el riesgo del «olvi-

⁷ Es extraño que, a pesar del motivo formalista y la fidelidad leibniziana que se afirman de un cabo al otro de su obra, Husserl no haya situado jamás el problema de la escritura en el centro de su reflexión ni haya tenido en cuenta, en el *Origen de la geometría*, la diferencia entre la escritura fonética y la escritura no fonética.

do» y de la pérdida del sentido se acrecienta sin cesar. Es cada vez más difícil reconstituir la presencia del acto enterrado bajo las sedimentaciones históricas. El momento de la crisis es siempre el del signo. Además, es siempre dentro de la conceptualidad metafísica, como Husserl, a pesar de la minucia, el rigor y la novedad absoluta de su análisis, describe todos estos movimientos. La diferencia absoluta entre el alma y el cuerpo sigue rigiendo. La escritura es un cuerpo que no expresa más que si se pronuncia actualmente la expresión verbal que la anima, si su espacio se temporaliza. La palabra es un cuerpo que no quiere decir algo, más que si una intención actual la anima y la hace pasar del estado de sonoridad inerte (*Körper*) al estado de cuerpo animado (*Leib*). Este cuerpo propio de la palabra no expresa más que si es animado (*sinnbelebt*) por el acto de un querer-decir (*bedeuten*) que lo transforma en carne espiritual (*geistige Leiblichkeit*). Pero sólo la *Geistigkeit* o la *Lebendigkeit* es independiente y originaria⁸ En tanto que tal, no tiene necesidad de ningún significante para estar presente a ella misma. Es tanto contra sus significantes, como gracias a ellos, como se despierta o se mantiene en vida. Tal es la cara tradicional del discurso husserliano.

Pero si Husserl ha debido reconocer, aunque fuese como saludables amenazas, la necesidad de estas «encarnaciones», es que un motivo profundo atormentaba y discutía desde dentro la seguridad de estas distinciones tradicionales. Y que la posibilidad de la escritura habitaba el adentro del habla, que trabajaba, a su vez, en la intimidad del pensamiento.

Y volvemos a encontrar aquí todos los recursos de no-presencia originaria, cuyo afloramiento hemos señalado ya en varias ocasiones. Aun rechazando la diferencia en la exterioridad del singificante, Husserl no podría dejar de reconocer su obra en el origen del sentido y de la presencia. La auto-afección como operación de la voz suponía que una diferencia pura viniese a dividir la presencia a sí. Es en esta diferencia pura donde se enraiza la posibilidad de todo lo que se cree poder excluir

⁸ Cf. Introducción a *El origen de la geometría* (págs. 83-100).

de la auto-afección: el espacio, el afuera, el mundo, el cuerpo, etc. Desde que se admite que la auto-afección es la condición de la presencia a sí, ninguna reducción transcendental pura es posible. Pero hay que pasar por ella para recuperar la diferencia en lo más próximo de ella misma: no de su identidad, ni de su pureza, ni de su origen. No los tiene. Sino del movimiento de la *diferancia*.

Este movimiento de la *diferancia* no sobreviene a un sujeto transcendental. Lo produce. La auto-afección no es una modalidad de experiencia que caracterice a un ser que sería ya él mismo (*autos*). Ella produce lo mismo como relación consigo en la diferencia consigo, lo mismo como lo no-idéntico.

¿Se dirá que la auto-afección de la que hemos hablado hasta aquí no concierne más que a la operación de la voz?, ¿que la diferencia concierne al orden del «significante» fónico o a la «capa secundaria» de la expresión? ¿Y que se puede reservar siempre la posibilidad de una identidad pura y puramente presente a sí en el nivel que Husserl ha querido desprender como el de lo vivido pre-expresivo?, ¿en el nivel del sentido, en tanto que precedería a la *Bedeutung* y a la expresión?

Pero sería fácil mostrar que una posibilidad tal está excluida en la raíz misma de la experiencia transcendental.

¿Por qué, en efecto, se nos ha impuesto el concepto de auto-afección? Lo que constituye la originalidad del habla, aquello por lo que se distingue de cualquier otro medio de significación, es que su tejido parece ser puramente temporal. Y esta temporalidad no desarrolla un sentido que sería, él mismo, intemporal. El sentido, antes incluso de ser expresado, es temporal de parte a parte. La omnitemporalidad de los objetos ideales, según Husserl, no es más que un modo de la temporalidad. Y cuando Husserl describe un sentido que parece escapar a la temporalidad, se apresura a precisar que se trata ahí de una etapa provisional del análisis, y que está considerando entonces una temporalidad constituida. Ahora bien, desde que se tiene en cuenta el movimiento de la temporalización, tal como se analiza ya en las *Lecciones*, hay que utilizar el concepto de auto-afección pura, concepto del que se sirve Heidegger, se

sabe, en *Kant y el problema de la metafísica*, precisamente a propósito del tiempo. El «punto-fuente», la «impresión originaria», aquello a partir de lo que se produce el movimiento de la temporalización es ya auto-afección pura. Es en primer término una producción pura puesto que la temporalidad no es jamás el predicado real de un ente. La intuición del tiempo mismo no puede ser empírica, es una recepción que no recibe nada. La novedad absoluta de cada ahora no es, pues, engendrada por nada. Consiste en una impresión originaria que se engendra a sí misma: «La impresión originaria es el comienzo absoluto de esta producción, la fuente originaria, aquello a partir de lo que se produce continuamente el resto. Pero no es ella misma producida, no nace como algo producido, sino por *genesis spontanea*, es generación originaria» (*Lecciones*, Suplemento 1, trad. franc., 131). Esta pura espontaneidad es una impresión, no crea nada. El nuevo ahora no es un ente, no es un objeto producido, y todo lenguaje fracasa al describir este puro movimiento, a no ser metafóricamente, es decir, tomando sus conceptos del orden de los objetos de la experiencia que esta temporalización hace posible. Husserl nos pone en guardia, sin cesar, contra estas metáforas.⁹ El proceso por el cual el

⁹ Cf., por ejemplo el admirable párrafo 36 de las *Lecciones* que demuestra la ausencia de nombre propio para este extraño «movimiento» que, por otra parte, no es un movimiento. «Para todo esto, concluye Husserl, carecemos de nombres». Habría que radicalizar todavía en una dirección determinada esta intención de Husserl. Pues no es un azar si designa todavía este innombrable como «subjetividad absoluta», es decir, como un ente pensado a partir de la presencia como sustancia, *ousía*, *upokeimenon*: ente idéntico a sí en la presencia a sí que hace de la sustancia un sujeto. Lo que se llama innombrable en este párrafo, no es, literalmente, algo de lo que se sabe que es un ente *presente* en la forma de la presencia a sí, una sustancia modificada en sujeto, en sujeto absoluto, cuya presencia a sí es pura y no depende de ninguna afección exterior, de ningún afuera. *Todo esto está presente y podemos nombrarlo, de lo que es prueba el que no se ponga en cuestión su ser de subjetividad absoluta*. Lo que es innombrable según Husserl, son las «propiedades absolutas» de este sujeto, que está, pues, bien designado, según el esquema metafísico clásico que distingue la sustancia (ente presente) de sus atributos. Otro esquema que retiene la incomparable profundidad del análisis en la clausura de la metafísica de la pre-

ahora viviente, al producirse por generación espontánea, debe, para ser un ahora, retenerse en otro ahora, afectarse él mismo, sin recurso empírico, de una nueva actualidad originaria en la que llegará a ser no-ahora como ahora pasado, etc., un proceso así es una auto-afección pura en la que lo mismo no es lo mismo más que afectándose de lo otro, llegando a ser lo otro de lo mismo. Esta auto-afección debe ser pura puesto que la impresión originaria no está afectada ahí por ninguna otra cosa que por ella misma, por la «novedad» absoluta de otra impresión originaria que es otro ahora. Desde que se introduce un ente determinado en la descripción de este «movimiento», se habla metafóricamente, se dice «movimiento» en los términos de aquello que éste hace posible. Pero desde siempre se ha derivado ya a la metáfora óptica. La temporalización es la raíz de una metáfora que no puede ser sino originaria. La misma pala-

sencia: la oposición sujeto-objeto. Este ente cuyas «propiedades absolutas» son indescriptibles, no está presente como subjetividad *absoluta*, no es un ente *absolutamente* presente y *absolutamente* presente a sí, más que en su oposición al objeto. El objeto es relativo, lo absoluto es sujeto: «No podemos expresarnos de otra manera que diciendo: *este flujo es algo que nombramos así a partir de lo que está constituido*, pero no es nada temporalmente «objetivo». Es la subjetividad absoluta y tiene las propiedades absolutas de algo que hay que designar metafóricamente como «flujo», algo que surge «ahora», en un punto de actualidad, un punto-fuente originario, etc. En la vivencia de la actualidad tenemos el punto-fuente originario, y una continuidad de momentos de resonancias. Para todo esto, carecemos de nombres» (trad. franc. pág. 99. Subrayado nuestro). Es pues la determinación de «subjetividad absoluta» lo que debería ser también tachado, desde el momento en que se piense el presente a partir de la diferencia, y no a la inversa. El concepto de *subjetividad* pertenece *a priori* y *en general* al orden de lo *constituido*. Esto vale *a fortiori* para la presentación analógica que constituye la intersubjetividad. Esta es inseparable de la temporalización como abertura del presente a un fuera-de-sí, a *otro* presente absoluto. Este fuera-de-sí del tiempo es su *espaciamento*: una *archi-escena*. Esta escena, como relación de un presente a otro presente *como tal*, es decir, como re-presentación (*Vergegenwärtigung* o *Repräsentation*) no derivada, produce la estructura del signo en general como «remisión», como ser-para-algo (*für etwas sein*) y prohíbe radicalmente su reducción. No hay subjetividad constituyente. Y hay que desconstruir hasta el concepto de constitución.

bra «tiempo», tal como ha sido entendida siempre en la historia de la metafísica, es una metáfora que indica y disimula *al mismo tiempo* el «movimiento» de esta auto-afección. Todos los conceptos de la metafísica —en particular los de actividad y pasividad, voluntad y no-voluntad, y en consecuencia, los de afección y auto-afección, de pureza y de impureza, etc.— *recubren* el extraño «movimiento» de esta diferencia.

Pero esta diferencia pura, que constituye la presencia a sí del presente viviente, reintroduce ahí originariamente toda la impureza que se ha creído poder excluir de ella. El presente viviente surge a partir de su no-identidad consigo, y a partir de la posibilidad de la huella retencional. Es siempre ya una huella. Esta huella es impensable a partir de la simplicidad de un presente cuya vida sería interior a sí. El sí del presente viviente es originariamente una huella. La huella no es un atributo del que podría decirse que el sí del presente viviente lo «es originariamente». Hay que pensar el ser-originario desde la huella, y no a la inversa. Esa archi-escritura opera en el origen del sentido. Como éste, ha reconocido Husserl, es de naturaleza temporal, no es jamás simplemente presente, está siempre ya trabado en el «movimiento» de la huella, es decir, en el orden de la «significación». Ha salido de sí siempre ya en la «capa expresiva» de la vivencia. Como la huella es la relación de la intimidad del presente viviente con su afuera, la apertura a la exterioridad en general, a lo no-propio, etc., *la temporalización del sentido es desde el comienzo «espaciamiento»*. Desde que se admite el espaciamiento a la vez como «intervalo» o diferencia y como abertura al afuera, no hay ya interioridad absoluta, el «afuera» se ha insinuado en el movimiento por el cual el adentro del no-espacio, lo que tiene como nombre el «tiempo», se aparece, se constituye, se «presenta». El espacio es «en» el tiempo, es la pura salida fuera de sí del tiempo, es el fuera-de-sí como relación consigo del tiempo. La exterioridad del espacio, la exterioridad como espacio, no sorprende al tiempo, aquella se abre como puro «afuera» «en» el movimiento de la temporalización. Si se recuerda ahora que la pura interioridad de la auto-afección fónica suponía la naturaleza puramente temporal del

proceso «expresivo», se ve que el tema de una pura interioridad del habla o del «oírse-hablar» está contradicho radicalmente por el «tiempo» mismo. La salida «en el mundo» está, ella también, originariamente implicada por el movimiento de la temporalización. El «tiempo» no puede ser una «subjetividad absoluta» precisamente porque no se lo puede pensar a partir del presente y de la presencia a sí de un ente presente. Como todo lo que es pensado bajo este título, y como todo lo que es excluido por la reducción transcendental más rigurosa, el «mundo» está originariamente implicado por el movimiento de la temporalización. Como relación entre un adentro y un afuera en general, un existente y un no-existente en general, un constituyente y un constituido en general, la temporalización es a la vez el poder y el límite mismo de la reducción fenomenológica. El oírse-hablar no es la interioridad de un adentro cerrado sobre sí, es la abertura irreductible en el adentro, el ojo y el mundo en el habla. *La reducción fenomenológica es una escena.*

Además, lo mismo que la expresión no viene a añadirse como una «capa»¹⁰ a la presencia de un sentido pre-expresivo, igualmente el afuera de la indicación no viene a afectar accidentalmente al adentro de la expresión. Su entrelazamiento (*Verflechtung*) es originario, no es la asociación contingente que podrían deshacer una atención metódica y una reducción paciente. Por necesario que sea, el análisis encuentra ahí un límite absoluto. Si la indicación no se añade a la expresión que no se añade al sentido, se puede, sin embargo, hablar a propósito de ello, de «suplemento» originario: su *adición* viene a *suplir* una falta, una no-presencia a sí originaria. Y si la indicación, por ejemplo la escritura en el sentido corriente,

¹⁰ En los importantes párrafos 124 a 127 de *Ideas I*, que seguiremos paso a paso en otro lugar, Husserl nos invita por lo demás, aun hablando sin cesar de capa subyacente de la vivencia pre-expresiva, a «no presumir demasiado de esta imagen de estratificación» (*Schichtung*). «La expresión no es algo así como un barniz que recubra o un traje que revista; es una conformación por el espíritu que ejerce sobre la subcapa (*Unterschicht*) intencional nuevas funciones intencionales».

debe necesariamente «añadirse» al habla para llevar a término la constitución del objeto ideal, si el habla debía «añadirse» a la identidad pensada del objeto, es que la «presencia» del sentido y del habla había comenzado ya a faltarse a ella misma.

CAPÍTULO VII
EL SUPLEMENTO DE ORIGEN

Entendida así, la suplementariedad es realmente la *diferancia*, la operación de diferir, que, a la vez, fisura y retarda la presencia, sometiéndola al mismo tiempo a la división y a la dilación originaria. La *diferancia* hay que pensarla antes de la separación entre el diferir como dilación y el diferir como trabajo activo de la diferencia. Entiéndase bien, esto es impensable a partir de la consciencia, es decir, de la presencia, o simplemente de su contrario, la ausencia o la no-consciencia. Impensable también como la simple complicación *homogénea* de un diagrama o de una línea del tiempo, como «sucesión» compleja. La diferencia suplementaria sustituye la presencia en su falta originaria a ella misma. Tenemos que verificar ahora, *a través* de la primera *Investigación*, en qué respetan estos conceptos las relaciones entre el signo en general (indicativo tanto como expresivo) y la presencia en general. *A través* del texto de Husserl, es decir, en una lectura que no puede ser simplemente ni la del comentario ni la de la interpretación.

Notemos, en primer término, que este concepto de suplementariedad originaria no implica solamente la no-plenitud de la presencia (o en lenguaje husserliano, el no-cumplimiento de una intuición), designa esta función de suplencia sustitutiva en general, la estructura del «en el lugar de» (*für etwas*) que pertenece a todo signo en general, y del que nos extrañábamos, al empezar, que Husserl no sometiera su posibilidad a ninguna cuestión crítica, dándosela como comprensible de suyo en el momento de distinguir entre el signo indicativo y el signo expresivo. Lo que queríamos finalmente dar a pensar, es que el

para-sí (*für sich*), tradicionalmente determinado en su dimensión dativa, como autodonación fenomenológica, reflexiva o pre-reflexiva, surge en el movimiento de la suplementariedad como sustitución originaria, en la forma del «en el lugar de» (*für etwas*), es decir, lo hemos visto, en la operación misma de la significación en general. El *para-sí* sería un *en-el-lugar-de-sí*: puesto *para sí* en lugar de sí. La estructura extraña del suplemento aparece aquí: una posibilidad produce con retardo aquello a lo que se dice que se añade.

Esta estructura de suplementariedad es muy compleja. En tanto que suplemento, el significante no re-presenta en primer término y solamente el significado ausente, sustituye a otro significante, a otro orden de significante que mantiene con la presencia que falta otra relación, más valorizada por el juego de la diferencia. Más valorizada porque el juego de la diferencia es el movimiento de la idealización y porque cuanto más ideal es el significante, más aumenta la potencia de repetición de la presencia, más guarda, reserva y capitaliza el sentido. Es así como la señal no es solamente el sustituto suplente de la ausencia o la invisibilidad de lo indicado. Esto, se recordará, es siempre un *existente*. La señal reemplaza también otro tipo de significante: el signo expresivo, es decir, un significante cuyo significado (la *Bedeutung*) es ideal. En efecto, en el discurso real, comunicativo, etc., la expresión cede el lugar a la señal, porque, se recordará, el sentido enfocado por otro, y, de una manera general, la vivencia de otro, no me están presentes en persona y no pueden estarlo jamás. Por esto, dice Husserl, la expresión funciona entonces «como señal».

Queda ahora por saber —y es lo más importante— en qué la expresión misma implica, en su estructura, una no-plenitud. Aquella se conoce, sin embargo, como más plena que la indicación, puesto que el rodeo apreatativo no sería ya necesario, y porque podría funcionar como tal en la pretendida presencia a sí del discurso solitario.

Importa, en efecto, medir bien a qué distancia —qué distancia articulada— una teoría intuicionista del conocimiento rige el concepto husserliano de lenguaje. Toda la originalidad

de este concepto está en que su sometimiento final al intuicionismo no oprime lo que se podría llamar la libertad de lenguaje, el franco-hablar de un discurso, incluso si es falso y contradictorio. Se puede hablar sin saber: es contra toda la tradición filosófica como Husserl demuestra que el habla sigue siendo entonces habla de pleno derecho, con tal que obedezca a ciertas reglas que no se dan inmediatamente como reglas de conocimiento. La gramática pura lógica, la morfología pura de las significaciones, debe decirnos *a priori* en qué condiciones un discurso puede ser un discurso, incluso si no hace posible ningún conocimiento.

Debemos considerar aquí la última exclusión —o reducción— a la que Husserl nos invita para aislar la pureza específica de la expresión. Es la más audaz. Consiste en poner fuera de juego, como «componentes inesenciales» de la expresión, los actos de conocimiento intuitivo «que cumplen» el querer decir.

Se sabe que el acto del querer-decir, el que da la *Bedeutung* (*Bedeutungsintention*) es siempre el enfoque de una relación con el objeto. Pero es suficiente con que esta intención anime el cuerpo de un significante para que el discurso tenga lugar. El cumplimiento del enfoque por medio de una intuición no es indispensable. Pertenece a la estructura original de la expresión poder prescindir de la presencia plena del objeto enfocado en la intuición. Evocando una vez más la confusión que nace del encabestramiento (*Verflechtung*) de las relaciones, escribe Husserl (§ 9): «Si nos colocamos en el terreno de la pura descripción, vemos que el fenómeno concreto de la expresión animada de sentido (*sinnebelebten*), se articula así: por una parte, el *fenómeno físico*, en el cual se constituye la expresión por su lado físico; por otra parte, los *actos* que le dan *Bedeutung* y eventualmente *plenitud intuitiva*, actos en los cuales se constituye la referencia a una objetividad expresada. Merced a estos últimos actos es la expresión algo más que una simple voz. La expresión *enfoca* algo; y al enfocarlo se refiere a algo objetivo». La plenitud es, pues, solamente eventual. La ausencia de objeto enfocado no compromete el querer-decir, no reduce la

expresión a su cara física in-animada e insignificante en sí. «Este algo objetivo (al que se refiere el enfoque) puede estar presente actualmente (*aktuell gegenwärtig*), merced a intuiciones concomitantes, o al menos aparecer representado (*vergegenwärtigt*) (por ejemplo en productos de la imaginación), y en este caso la referencia a la objetividad está realizada; o en otro caso la expresión funciona con sentido (*fungiert sinnvoll*), siendo siempre algo más que una voz vana, aunque le falte la intuición que le da fundamento y objeto». La intuición «impletiva» no es, pues, esencial a la expresión, al enfoque del querer-decir. Todo el final de este capítulo acumula las pruebas de esta diferencia entre la intención y la intuición. Ciegas a esto, todas las teorías clásicas del lenguaje¹ no han podido evitar aporías o absurdos. Husserl, de camino, los señala. En el curso de análisis sutiles y decisivos, que no podemos seguir aquí, se lleva a cabo la demostración de la idealidad de la *Bedeutung* y de la no-coincidencia entre la *expresión*, la *Bedeutung* (ambas en tanto que unidades ideales) y el *objeto*. Dos expresiones idénticas pueden tener la misma *Bedeutung*, querer decir la misma cosa, y tener, sin embargo, un objeto diferente (por ejemplo en las dos proposiciones «Bucéfalo es un *caballo*» y «este penco es un *caballo*»). Dos expresiones diferentes pueden tener *Bedeutungen* diferentes, pero enfocar el mismo objeto (por ejemplo, en las dos expresiones: «El vencedor de Jena» y «el vencido de Waterloo»). En fin, dos expresiones diferentes pueden tener la misma *Bedeutung* y el mismo objeto (Londres, London, *zwei*, dos, *duo*, etc.).

Sin tales distinciones, ninguna gramática pura lógica sería posible. Por consiguiente, quedaría prohibida la morfología pura de los juicios, cuya posibilidad sostiene toda la estructura de *Lógica formal y lógica transcendental*. Se sabe, en efecto,

¹ Según Husserl, claro está. Sin duda esto es más verdad de las teorías modernas que refuta, que, por ejemplo, de ciertas tentativas medievales, a las que no se refiere casi nunca, con excepción de una breve alusión a la *Grammatica speculativa* de Thomas de ERFURT en *Lógica formal y lógica transcendental*.

que la gramática pura lógica depende, toda ella, de la distinción entre *Widersinnigkeit* y *Sinnlosigkeit*. Si obedece a ciertas reglas, una expresión puede ser *widersinnig* (contradictoria, falsa, absurda según un cierto tipo de absurdo) sin cesar de tener un sentido inteligible que da lugar a un discurso normal, sin llegar a ser un sin-sentido (*Unsinn*). Puede no tener ningún objeto posible por razones empíricas (una montaña de oro) o por razones aprióricas (un círculo cuadrado) sin cesar de tener un sentido inteligible, sin ser *sinnlos*. La ausencia de objeto (*Gegenstandslosigkeit*) no es, pues, la ausencia de querer-decir (*Bedeutungslosigkeit*). La gramática pura lógica no excluye, pues, de la normalidad del discurso más que el sin-sentido en el sentido de *Unsinn* (*Abracadabra, verde es o*). Si no pudiésemos comprender lo que *quiere decir* «círculo cuadrado» o «montaña de oro», ¿cómo podríamos concluir la ausencia de objeto posible? Es este *minimum* de comprensión lo que se nos rehúsa en el *Unsinn*, en la agramaticalidad del sin-sentido.

Siguiendo la lógica y la necesidad de estas distinciones, se podría estar tentado por sostener que no sólo el querer-decir no implica esencialmente la intuición del objeto, sino que lo excluye esencialmente. La originalidad estructural del querer-decir sería la *Gegenstandslosigkeit*, la ausencia de objeto dado a la intuición. En la plenitud de presencia que viene a colmar el enfoque del querer-decir, la intuición y la intención se funden, «constituyen una unidad íntimamente fundida (*eine innig verschmolzene Einheit*) y de carácter peculiar».² Esto es decir que el lenguaje que habla en presencia de su objeto borra o deja fundir su originalidad propia, esta estructura que no le pertenece más que a él, y que le permite funcionar *completa-*

² «Cuando está realizada la referencia de la expresión a su objetividad únese (*eint sich*) la expresión animada de sentido con los actos de cumplimiento de la *Bedeutung*. El sonido verbal es primeramente uno con (*ist eins mit*) la intención de *Bedeutung*, y ésta, a su vez, se une (del mismo modo que en general se unen las intenciones a sus cumplimientos) al correspondiente cumplimiento de *Bedeutung*» (§ 9). Es en el comienzo del § 10, donde Husserl precisará además que esta unidad no es un simple «estar-junto» en la «simultaneidad», sino una «unidad íntimamente fundida».

mente solo cuando su intención está desprovista de intuición. Es aquí donde, en lugar de sospechar de Husserl que comience demasiado pronto el análisis y la disociación, cabría preguntarse si no unifica demasiado y demasiado pronto. ¿Acaso no está excluido, por razones de esencia y de estructura —aquellas mismas que recuerda Husserl— que la unidad de la intuición y de la intención sea nunca homogénea, y que el querer-decir se funde en la intuición sin desaparecer? ¿No está excluido en principio que se pueda nunca, por tomar de nuevo el lenguaje de Husserl, «pagar», *en la expresión*, la «letra girada sobre la intuición»?

Consideremos el caso extremo de un «enunciado de percepción». Supongamos que se produzca en el momento mismo de la intuición perceptiva. Digo: «Veo ahora a tal persona por la ventana» en el momento en que la veo efectivamente. Está implicado estructuralmente en mi operación que el contenido de esa expresión sea ideal, y que su unidad no esté encentada por la ausencia de percepción *hic et nunc*.³ Aquel que, a mi lado o a una distancia infinita en el tiempo o en el espacio, oye esta proposición, debe, de derecho, comprender lo que entiendo decir. Como esta posibilidad es la posibilidad del discurso, debe estructurar el acto mismo de aquel que habla percibiendo. Mi no-percepción, mi no-intuición, mi ausencia *hic et nunc* son dichas por esto mismo de que digo, por *lo* que digo y *porque* digo. Esta estructura no podrá hacer jamás con la intuición una «unidad de íntima confusión». La ausencia de la intuición —y en consecuencia del sujeto de la intuición— no es solamente *tolerada* por el discurso, está *requerida* por la estructura de la significación en general, por poco que se la considere *en sí misma*. Aquella está requerida radicalmente: la ausencia total del sujeto y del objeto de un enunciado —la muerte del escritor y/o la desaparición de los objetos que ha podido describir— no

³ «En el enunciado de percepción distinguimos, como en todo enunciado, entre *contenido* y *objeto*, entendiendo por contenido la *Bedeutung* idéntica que el oyente, aunque no perciba nada, puede aprehender con exactitud» (§ 14).

impide a un texto «querer-decir». Por el contrario, esta posibilidad hace nacer el querer-decir como tal, lo da a oír y a leer.

Vayamos más lejos. ¿En qué la escritura —nombre corriente de signos que funcionan a pesar de la ausencia total del sujeto, por (más allá de) su muerte— está implicada en el movimiento mismo de la significación en general, del habla llamada «viva» en particular? ¿En qué inaugura y acaba la idealización, sin ser ella misma ni real ni ideal? ¿En qué, finalmente, la muerte, la idealización, la repetición, la significación, no son pensables, en su pura posibilidad, más que a partir de una sola y misma abertura? Tomemos esta vez el ejemplo del pronombre personal *Yo*. Husserl lo clasifica entre las expresiones «esencialmente ocasionales». Comparte este carácter con todo un «grupo que presenta una unidad conceptual de *Bedeutungen* posibles, de tal manera que es esencial a esta expresión orientar cada vez su *Bedeutung* actual según la ocasión, según la persona que hable o su situación». Este grupo se distingue, a la vez, del grupo de las expresiones cuya plurivocidad es contingente y reductible por una convención (la palabra «regla», por ejemplo, quiere decir, a la vez, un instrumento de madera y una prescripción) y del grupo de las expresiones «objetivas», de las que las circunstancias del discurso, el contexto, la situación del sujeto hablante, no afectan a la univocidad (por ejemplo, «todas las expresiones teóricas, por consiguiente aquellas sobre las que se edifican los principios y los teoremas, las demostraciones y las teorías de las ciencias “abstractas”»). La expresión matemática es su modelo). Sólo estas últimas son expresiones absolutamente puras de toda contaminación indicativa. Una expresión esencialmente ocasional se reconoce en que, por principio, no se la puede reemplazar en el discurso por una representación conceptual objetiva permanente sin deformar la *Bedeutung* del enunciado. Si, por ejemplo, intentase sustituir la palabra *Yo* tal como aparece en un enunciado, por lo que creo que es su contenido conceptual objetivo («toda persona que, al hablar, se designa a sí misma») terminaría en absurdos. En lugar de «yo estoy contento», tendría «toda persona que, al hablar se designa a sí misma, está contenta». Cada

vez que una tal sustitución deforma el enunciado, nos las habemos con una expresión esencialmente subjetiva y ocasional, cuyo funcionamiento permanece indicativo. La indicación penetra así por todas partes en que una referencia en el discurso a la situación del sujeto no se deja reducir, por todas partes en que ésta se deja señalar por un pronombre personal, un pronombre demostrativo, un adverbio «subjetivo» del tipo *aquí, allá, arriba, abajo, ahora, ayer, mañana, antes, después*, etc. Este retorno en masa de la indicación en la expresión obliga a Husserl a concluir: «El carácter esencialmente ocasional se traslada naturalmente a todas las expresiones que contienen como partes esas y otras representaciones semejantes; y esas expresiones comprenden todas las múltiples formas de discurso, en que el que habla da expresión normal a algo que se refiere a él mismo o que está pensado como referencia a él mismo. Todas las expresiones, pues, de percepciones, convicciones, dudas, deseos, esperanzas, temores, órdenes, etc.» (trad. cast. pág. 379).

La raíz de todas estas expresiones, se ve muy pronto, es el punto-cero del origen subjetivo, el *yo*, el *aquí*, el *ahora*. La *Bedeutung* de estas expresiones es deportada a la indicación cada vez que anima un discurso real para otro. Pero Husserl parece pensar que para *aquel que habla* esta *Bedeutung*, como relación con el objeto (*Yo, aquí, ahora*), está «realizada».⁴ «En el discurso monológico, la significación del «yo» se realiza esencialmente en la representación inmediata de la propia personalidad...»

⁴ «En el discurso monológico, la *Bedeutung* del «yo» se realiza esencialmente en la representación inmediata de la propia personalidad; y en ella reside también la *Bedeutung* de la palabra en el discurso comunicativo. Cada uno de los que hablan tiene su representación del yo (y con ella su concepto individual de «yo») y por eso es en cada uno distinta la *Bedeutung* de la palabra». No dejará uno de extrañarse ante este *concepto individual* y esta «*Bedeutung*» que difiere con cada individuo. Y la extrañeza aquí aumenta a partir de las premisas husserlianas mismas. Husserl prosigue: «Mas como cada uno, al hablar de sí mismo, dice «yo», resulta que la palabra tiene el carácter de un signo universalmente eficaz para designar este hecho».

¿Es esto seguro? Incluso suponiendo que una tal representación inmediata sea posible y esté actualmente dada, ¿acaso no funciona ya como una idealidad la aparición de la palabra *Yo* en el discurso solitario (suplemento del que no se ve, por otra parte, la razón de ser, si la representación inmediata es posible)? ¿No se da, por consiguiente, como pudiendo permanecer *la misma* para un yo-aquí-ahora en general, guardando su sentido incluso si mi presencia empírica se borra o se modifica radicalmente? Cuando digo *Yo*, por más que fuese en el discurso solitario, ¿puedo dar sentido a mi enunciado de otra manera que implicando en él, como siempre, la ausencia posible del objeto del discurso, aquí, de mí mismo? Cuando me digo a mí mismo la expresión «yo soy», esta expresión, como toda expresión según Husserl, no tiene el estatuto de discurso más que si es inteligible en ausencia del objeto, de la presencia intuitiva, por consiguiente, aquí, de mí mismo. Es por otra parte así como el *ergo sum* se introduce en la tradición filosófica, y como un discurso sobre el ego transcendental es posible. Tenga o no la intuición actual de mí mismo, «yo» expresa; esté o no vivo, *yo soy* «quiere decir». Aquí tampoco es la intuición impletiva un «componente esencial» de la expresión. Funcione o no *Yo* en el discurso solitario, con o sin presencia a sí del ser hablante, es *sinnvoll*. Y no hay necesidad de saber quién habla para comprenderlo, ni siquiera para emitirlo. Una vez más, parece poco segura la frontera entre el discurso solitario y la comunicación, entre la realidad y la representación del discurso. ¿No contradice Husserl lo que ha establecido en cuanto a la diferencia entre la *Gegenstandslosigkeit* y la *Bedeutungslosigkeit* cuando escribe: «La palabra *Yo* nombra, según los casos, una persona diferente, y lo hace por medio de una *Bedeutung* siempre nueva»? ¿No excluyen el discurso y la naturaleza ideal de toda *Bedeutung* que una *Bedeutung* sea «siempre nueva»? ¿No contradice Husserl lo que afirmaba de la independencia de la intención y de la intuición impletiva al escribir: «Sólo el discurso viviente y sus circunstancias intuitivas pueden dar a entender cuál sea en cada caso la *Bedeutung* de «yo». Si leemos esta palabra, sin saber quién la haya escrito, tenemos una palabra,

que aunque no desprovista de *Bedeutung*, está al menos desposeída de su *Bedeutung* normal»? *Las premisas de Husserl deberían autorizarnos a decir exactamente lo contrario*. Del mismo modo que no tengo necesidad de percibir para comprender un enunciado de percepción, no tengo necesidad de la intuición del objeto *Yo* para comprender la palabra *Yo*. La posibilidad de esta no-intuición constituye la *Bedeutung* como tal, la *Bedeutung normal* en cuanto tal. Cuando la palabra *Yo* aparece, la idealidad de su *Bedeutung*, en tanto que es distinta de su «objeto», nos pone en la situación que Husserl describe como anormal: como si *Yo* estuviese escrito por un desconocido. Sólo esto permite dar cuenta del hecho de que comprendemos la palabra *Yo* no solamente cuando su «autor» es desconocido, sino cuando es perfectamente ficticio. Y cuando está muerto. La idealidad de la *Bedeutung* tiene aquí un valor estructuralmente testamentario. Y del mismo modo que el valor de un enunciado de percepción no depende de la actualidad ni incluso de la posibilidad de la percepción, igualmente el valor significativo del *Yo* no depende de la vida del sujeto hablante. Que la percepción acompañe o no al enunciado de percepción, que la vida como presencia a sí acompañe o no al enunciado del *Yo*, esto es perfectamente indiferente al funcionamiento del querer-decir. Mi muerte es estructuralmente necesaria al funcionamiento del *Yo*. Que esté además «vivo», y que tenga certeza de ello, esto viene por añadidura al querer-decir. Y esta estructura está activa, guarda su eficacia original incluso cuando digo «yo estoy vivo», en el momento preciso en que, si esto es posible, tengo la intuición plena y actual de ello. La *Bedeutung* «yo soy» o «yo estoy vivo», o aún «mi presente vivo es», no es lo que es, no tiene la identidad ideal propia de toda *Bedeutung* más que si no se deja encantar por la falsedad, es decir, si yo puedo estar muerto en el momento en que aquella funciona. Sin duda será diferente de la *Bedeutung* «yo estoy muerto», pero no necesariamente del *hecho* de que «yo estoy muerto». El enunciado «yo estoy vivo» acompaña mi estar-muerto y su posibilidad requiere la posibilidad de que esté muerto; e inversamente. No es esto una historia extraordinaria de Poe, sino la

historia ordinaria del lenguaje. Más arriba accedíamos al «yo soy mortal» a partir del «yo soy». Aquí entendemos el «yo soy» a partir del «yo estoy muerto». El anonimato del *Yo* escrito, la impropiedad del *yo escribo* es, contrariamente a lo que dice Husserl, la «situación normal». La autonomía del querer-decir con respecto al conocimiento intuitivo, aquella misma que demuestra Husserl y que llamábamos más arriba la libertad del lenguaje, el «franco-hablar», tiene su norma en la escritura y la relación con la muerte. Esta escritura no puede venir a añadirse al habla porque la ha duplicado animándola desde su despertar. Aquí la indicación no degrada ni desvía la expresión, la dicta. Esta conclusión la sacamos, pues, de la idea de gramática pura lógica: de la distinción rigurosa entre la intención del querer-decir (*Bedeutungsintention*) que puede siempre funcionar «en vacío» y su cumplimiento «eventual» por la intuición del objeto. Esta conclusión es reforzada encima por la distinción suplementaria, también ella rigurosa, entre el cumplimiento por medio del «sentido» y el cumplimiento por medio del «objeto». Aquel no exige éste y se podría sacar la misma lección de una lectura atenta del § 14 (*El contenido en tanto que objeto, en tanto que sentido impletivo y en tanto que simple sentido o Bedeutung*).

¿Por qué de las mismas premisas se rehusa Husserl a sacar estas consecuencias? Es que el motivo de la «presencia» plena, el imperativo intuicionista y el proyecto de conocimiento continúan rigiendo —a distancia, decíamos— el conjunto de la descripción. En un único y mismo movimiento, Husserl describe y borra la emancipación del discurso como no-saber. La originalidad del querer-decir como enfoque es limitada por el telos de la visión. La diferencia que separa la intención de la intuición, no por radical será menos *pro-visional*. Y esta pro-visión constituirá, a pesar de todo, la esencia del querer-decir. El *eidos* es determinado en profundidad por el *telos*. El «símbolo» señala siempre hacia la «verdad», de la que se constituye como su falta: «Cuando falta la “posibilidad” o la “verdad”, entonces la intención del enunciado no puede realizarse más que “simbólicamente”. De la intuición y de las funciones cate-

goriales que actúan en su fondo no puede tomar la abundancia que constituye su valor cognoscitivo. Le falta entonces, como suele decirse, la *Bedeutung* “verdadera”, “propia”» (§ 11). Dicho de otra manera, el verdadero y auténtico querer decir es el querer decir-verdadero. Este sutil desplazamiento es la recuperación del *eidos* en el *telos* y del lenguaje en el saber. Un discurso podía ser ya conforme a su esencia de discurso cuando era falso. No alcanza menos por eso su entelequia cuando es verdadero. Bien puede *hablarse* diciendo que «el círculo es cuadrado», se habla *bien* diciendo que no lo es. Hay ya sentido en la primera proposición. Pero se haría mal en inducir de ahí que el sentido *no espera* a la verdad. No espera a la verdad en tanto que la espera, no la precede más que como su anticipación. *En verdad*, el *telos* que anuncia el cumplimiento prometido para «después» había abierto ya, con anterioridad, el sentido como relación con el objeto. Es lo que quiere decir el concepto de *normalidad* cada vez que interviene en la descripción de Husserl. La norma es el conocimiento, la intuición adecuada a su objeto, la evidencia no solamente distinta sino «clara»: la presencia plena del sentido a una consciencia presente ella misma a sí en la plenitud de su vida, de su presente viviente. Además, sin desconocer el rigor y la audacia de la «gramática pura lógica», sin olvidar las ventajas que puede presentar si se la compara con los proyectos clásicos de gramática racional, hay que reconocer que su «formalidad» es limitada. Otro tanto podría decirse de la morfología pura de los *juicios*, que, en *Lógica formal y lógica transcendental*, viene a determinar la gramática pura lógica o morfología pura de las *significaciones*. La purificación de lo formal se regula sobre un concepto de *sentido* determinado él mismo a partir de una *relación con el objeto*. La forma es siempre la forma de un sentido, y el sentido no se abre más que en la intencionalidad cognoscitiva de la relación con el objeto. La forma no es más que el vacío y la intención pura de esta intencionalidad. Quizás ningún proyecto de gramática pura escape a esto, quizás el *telos* de la racionalidad cognoscitiva es el origen irreductible de la idea de gramática pura, quizás el tema semántico, por «vacío» que sea, limita siempre el pro-

yecto formalista. Lo cierto es que en Husserl el intuicionismo transcendental pesa todavía muy grandemente sobre el tema formalista. Aparentemente independientes de las intuiciones impletivas, las formas «puras» de la significación están siempre, en tanto que sentido «vacio» o tachado, reguladas por el criterio epistemológico de una relación con el objeto. La diferencia entre «el círculo es cuadrado» y «verde es o» o «abracadabra» (y Husserl aproxima un poco rápidamente estos dos últimos ejemplos, no está quizás suficientemente atento a su diferencia), es que la forma de una relación con el objeto y de una intuición unitaria no aparece más que en el primer ejemplo. Este enfoque será aquí frustrado siempre, pero esta proposición no tiene *sentido* más que porque *otro contenido*, deslizándose en esta forma (S es P), *podría* darnos a conocer y a ver un objeto. El «círculo es cuadrado», expresión dotada de sentido (*sinnvoll*), no tiene objeto posible, pero no tiene sentido más que en la medida en que su forma gramatical tolera la posibilidad de una relación con el objeto. Como la eficacia y la forma de los signos no obedecen a estas reglas, es decir, no prometen ningún conocimiento, no pueden ser determinadas como sin-sentido (*Unsinn*) más que si, previamente, según el gesto filosófico más tradicional, se ha definido el sentido en general a partir de la verdad como objetividad. Sin lo que habría que arrojar al sin-sentido absoluto todo lenguaje poético que transgreda las leyes de esta gramática del conocimiento y no se deje reducir jamás a ella. Hay en las formas de significación no discursivas (música, artes no literarias en general), tanto como en discursos del tipo «abracadabra» o «verde es o», recursos de sentido que no señalan hacia el objeto posible. Husserl no negaría la fuerza de significación de tales formaciones, simplemente les rehusaría la cualidad formal de expresiones dotadas de *sentido*, es decir, de lógica como relación con un *objeto*. Lo que viene a ser reconocer la limitación inicial del sentido al saber, del logos a la objetividad, del lenguaje a la razón.

* * *

Hemos experimentado la solidaridad sistemática de los conceptos de sentido, de idealidad, de objetividad, de verdad, de intuición, de percepción, de expresión. Su matriz común es el ser como *presencia*: proximidad absoluta de la identidad consigo, estar-delante del objeto disponible para la repetición, mantenimiento del presente temporal cuya forma ideal es la presencia a sí de la *vida* transcendental cuya identidad ideal permite *idealiter* la repetición hasta el infinito. El presente viviente, concepto indescomponible en un sujeto y un atributo, es, pues, el concepto fundador de la fenomenología como metafísica.

Sin embargo, al estar todo lo que es *puramente* pensado bajo este concepto determinado al mismo tiempo como *idealidad*, el presente-viviente es *de hecho*, realmente, efectivamente, etc., diferido hasta el infinito. Esta diferencia es la diferencia entre la idealidad y la no-idealidad. Proposición que se puede controlar ya en el comienzo de las *Investigaciones lógicas*, desde el punto de vista que nos ocupa. Así, después de haber propuesto una distinción de esencia entre las expresiones objetivas y las expresiones esencialmente subjetivas, Husserl muestra que la idealidad absoluta no puede estar más que del lado de las expresiones objetivas. Nada sorprendente en esto. Pero es para añadir enseguida que incluso en las expresiones esencialmente subjetivas, la fluctuación no está en el contenido objetivo de la expresión (la *Bedeutung*), sino solamente en el acto del querer-decir (*bedeuten*). Lo que le permite concluir, aparentemente contra su demostración anterior, que en una expresión subjetiva, el *contenido* puede siempre ser reemplazado por un contenido objetivo, en consecuencia, ideal; solo el acto está entonces perdido para la idealidad. Pero esta sustitución (que, notémoslo de pasada, confirmaría aún lo que decíamos del juego de la vida y de la muerte en el *Yo*) es ideal. Como lo ideal es siempre pensado por Husserl bajo la forma de la Idea en el sentido kantiano, esta sustitución de la no-idealidad por la idealidad, de la no-objetividad por la objetividad, es *diferida hasta el infinito*. Asignando a la fluctuación un origen subjetivo, discutiendo la teoría según la cual aquella pertenecería al contenido objetivo de la *Bedeutung*, y encentraría así su

idealidad, Husserl escribe: «La decisión habrá de ser: que semejante concepción fuera errónea. El contenido que en el caso determinado enfoca la expresión subjetiva, aunque orienta su *Bedeutung* según la ocasión, es una *Bedeutung* idealmente unitaria, exactamente en el mismo sentido que el contenido de una expresión fija. Demuéstralo claramente la circunstancia de que, *idealmente* hablando, toda expresión subjetiva, si se mantiene idéntica la intención de *Bedeutung* que de momento le conviene, puede ser sustituida por expresiones objetivas. *Sin duda, debemos confesar que si esa posibilidad de sustitución no se convierte en sustitución real, no es por causa de las necesidades prácticas —por ejemplo sus excesivas dimensiones—, sino que es en muy gran medida irrealizable de hecho, e incluso permanecerá irrealizable por siempre.* En realidad es bien claro que nuestra afirmación de que toda expresión subjetiva puede ser sustituida por una expresión objetiva no dice en el fondo otra cosa que la *ausencia de límites (Schränkenlosigkeit)* de la *razón objetiva*. Todo lo que es, es cognoscible «en sí», y su ser es un ser de determinado contenido, un ser que se halla documentado en tales o cuales «verdades en sí»... lo que está determinado en sí fijamente, debe poderse determinar *objetivamente*; y lo que se puede determinar objetivamente, ha de poder expresarse —hablando idealmente— en *Bedeutungen* verbales fijamente determinadas... *Ahora bien, de ese ideal nos hallamos infinitamente lejos... Bórrense del idioma las palabras esencialmente ocasionales, e inténtese describir cualquier vivencia subjetiva de modo unívoco y objetivamente fijo. Todo ensayo será notoriamente vano*» (§ 28).⁵ El *Origen de la geometría* recuperará bajo una forma literalmente idéntica estas proposiciones sobre la univocidad de la expresión objetiva como ideal inaccesible.

En su valor ideal, todo el sistema de las «distinciones esenciales», es, pues, una estructura puramente teleológica. Al mismo tiempo, la posibilidad de distinguir entre signo y no-signo,

⁵ Se ha hecho aparecer la palabra *Bedeutung* y subrayado dos frases (trad. cast. —modificada— págs. 383, 384, 385).

signo lingüístico y signo no lingüístico, expresión e indicación, idealidad y no-idealidad, sujeto y objeto, gramaticalidad y no-gramaticalidad, gramaticalidad pura general y gramaticalidad pura lógica, intención e intuición, etc., esta pura posibilidad es diferida hasta el infinito. Desde este momento, estas «distinciones esenciales» están cogidas en la aporía siguiente: *de hecho*, *realiter* aquellas no son respetadas jamás, Husserl lo reconoce. *De derecho* e *idealiter*, se borran, puesto que no viven, como distinciones, más que de la diferencia entre el derecho y el hecho, la idealidad y la realidad. Su posibilidad es su imposibilidad.

Pero esta diferencia, ¿cómo se da a pensar? ¿Qué quiere decir aquí «hasta el infinito»? ¿Qué quiere decir la presencia como *diferancia* hasta el infinito? ¿Qué quiere decir la vida del presente viviente como *diferancia* hasta el infinito?

Que Husserl haya pensado siempre la infinitud como Idea en el sentido kantiano, como la indefinidad de un «hasta el infinito», deja creer que él no ha *derivado* jamás la diferencia de la plenitud de una parousía, de la presencia plena de un infinito positivo; que no ha creído jamás en el cumplimiento de un «saber absoluto», como presencia junto a sí, en el Logos, de un concepto infinito. Y lo que nos muestra del movimiento de la temporalización no deja ninguna duda a este respecto: aunque no haya tematizado la «articulación», el trabajo «diacrítico» de la diferencia en la constitución del sentido y del signo, ha reconocido su necesidad profundamente. Y sin embargo, todo el discurso fenomenológico está cogido, lo hemos visto suficientemente, en el esquema de una metafísica de la presencia que se sofoca incansablemente en hacer derivar la diferencia. En el interior de este esquema, el hegelianismo parece más radical: por excelencia, en el punto en que hace aparecer que el infinito positivo debe ser pensado (lo que no es posible más que si se piensa él mismo) para que la indefinidad de la diferencia aparezca *como tal*. La crítica de Kant por Hegel valdría también sin duda para Husserl. Pero este aparecer del Ideal como *diferancia* infinita no puede producirse más que en una relación con la muerte en general. Sólo una relación con mi-muerte

puede hacer aparecer la *diferancia* infinita de la presencia. Al mismo tiempo, comparada con la idealidad de lo infinito positivo, esta relación con mi-muerte llega a ser accidente de la empiricidad finita. El aparecer de la *diferancia* infinita es finito él mismo. Desde ese momento, la *diferancia*, que no es nada fuera de esta relación, llega a ser la finitud de la vida como relación esencial consigo como con su muerte. *La diferancia infinita es finita*. No se la puede pensar, pues, ya, en la oposición de la finitud y de la infinitud, de la ausencia y de la presencia, de la negación y de la afirmación.

En este sentido, *en el interior* de la metafísica de la presencia, de la filosofía como saber de la presencia del objeto, como ser-junto-a-sí del saber en la consciencia, creemos, muy sencillamente en el saber absoluto como *clausura*, si no como fin de la historia. Creemos en esto literalmente. *Y en que una tal clausura ha tenido lugar*. La historia del ser como presencia, como presencia a sí en el saber absoluto, como consciencia (de) sí en la infinitud de la parousía, esta historia está cerrada. La historia de la presencia está cerrada, pues «historia» jamás ha querido decir otra cosa que esto: presentación (*Gegenwärtigung*) del ser, producción y recogimiento del ente en la presencia, como saber y dominación. Puesto que la presencia plena tiene *vocación* de infinitud como presencia absoluta a sí misma en la consciencia, el cumplimiento del saber absoluto es el fin de lo infinito, que no puede ser más que la unidad del concepto, del logos y de la consciencia en una voz sin *diferancia*. *La historia de la metafísica es el querer-oírse-hablar absoluto*. Esta historia está cerrada cuando este absoluto infinito se aparece como su propia muerte. *Una voz sin diferancia, una voz sin escritura, está a la vez absolutamente viva y absolutamente muerta*.

Para lo que «comienza» entonces, «más allá» del saber absoluto, se requieren pensamientos *inauditos* que se buscan a través de la memoria de los viejos signos. En tanto que la *diferancia* siga siendo un concepto del que se pregunte si debe ser pensado a partir de la presencia o antes de ella, se mantiene como uno de esos viejos signos; y nos dice que hay que continuar indefinidamente interrogando la presencia en la clausura

del saber. Hay que entenderlo así, y de otra manera. De otra manera, es decir, en la abertura de una cuestión inaudita que no se abre ni sobre un saber ni sobre un no-saber como saber por venir. En la abertura de esta cuestión, *ya no sabemos*. Lo que no quiere decir que no sepamos nada, sino que estamos más allá del saber absoluto (y de su sistema ético, estético o religioso) en dirección a aquello a partir de lo que se anuncia y se decide su clausura. Una cuestión tal será legítimamente entendida como que *no quiere decir nada*, como no perteneciendo ya al sistema del querer-decir.

No sabemos, pues, ya, si lo que se ha presentado siempre como re-presentación derivada y modificada de la simple presentación, como «suplemento», «signo», «escritura», «huella», no «es», en un sentido necesariamente pero novedosamente a-histórico, más «viejo» que la presencia y el sistema de la verdad, más viejo que la «historia». Más viejo que el sentido y los sentidos: que la intuición donadora originaria, que la percepción actual y plena de la «cosa misma», que el ver, el oír, el tocar, antes incluso de que se distinga entre su literalidad «sensible» y su puesta en escena metafórica en toda la historia de la filosofía. No sabemos, pues, ya, si lo que siempre ha sido reducido y rebajado como accidente, modificación y re-torno, bajo los viejos nombres de «signo» y de «representación», no ha reprimido lo que relacionaba la verdad con su propia muerte como con su origen; si la fuerza de la *Vergegenwärtigung* en la que la *Gegenwärtigung* se des-presenta para re-presentarse como tal, si la fuerza de repetición del presente viviente que se re-presenta en un *suplemento* porque no ha sido jamás presente a sí mismo; si lo que llamamos viejos nombres de fuerza y de diferencia no es más «antiguo» que lo «originario».

Para pensar esta edad, para «hablar» de ella, nos harían falta otros nombres que los de signo o re-presentación. Y pensar como «normal» y pre-originario lo que Husserl cree poder aislar como una experiencia particular, accidental, dependiente y segunda: la de la deriva indefinida de los signos como errancia y cambio de escenas (*Verwandlung*), encadenando las

INDICE

	<u>Pág.</u>
<i>Jacques Derrida: La clausura del saber</i>	7
<i>Introducción</i>	39
<i>Capítulo I:</i> El signo y los signos	57
<i>Capítulo II:</i> La reducción de la señal	69
<i>Capítulo III:</i> El querer-decir como soliloquio	77
<i>Capítulo IV:</i> El querer-decir y la representación	97
<i>Capítulo V:</i> El signo y el parpadeo	113
<i>Capítulo VI:</i> La voz que guarda el silencio	127
<i>Capítulo VII:</i> El suplemento de origen	149

*Se terminó de imprimir
en Artes Gráficas Soler, S. A.,
de la ciudad de Valencia,
el día 10 de octubre de 1985*